SONDERABDRUCK.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von ERWIN PREUSCHEN

herausgegeben von

HANS LIETZMANN UND WALTER ELTESTER

37. Band 1938

Nicht im Handel · Vom Verfasser überreicht
Um gefl. Beachtung der 4. Umschlagseite wird gebeten

Habilitationsschrift
Universität München

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35
1939

Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften.

Von **Bernhard Rehm** in München.
(München 23, Montsalvatstr. 12.)

.UNIV.
LIOTHEEK
EIDEN

Inhalt. I. Die jüngsten Bestandteile der Rekognitionen: 1. Der Schluß von Rufins Übersetzung, 2. De ingenito deo genitoque disserta (Rec. 3, 2—11). II. Das Verhältnis der Homilien und Rekognitionen zur Grundschrift: 1. Simons Flucht und Verfolgung, 2. Die Syzygienlehre, 3. Der Bestand der Grundschrift: Der Romanstoff, Die Reden in Tripolis, Der Anfang der Clementinen, Die Polemik gegen den Polytheismus, Simon, Die Briefe und ihre Zusammenhänge. III. Ergebnisse: 1. Die Grundschrift, 2. Die Homilien, 3. Die »Ebionäer«, 4. Die Rekognitionen, 5. Ihre eunomianische Überarbeitung, 6. Die letzten Veränderungen. Beilage: Lateinischer Text von Rec. 3, 2—11 mit Rückübersetzung ins Griechische.

Die hier vorgelegten Untersuchungen [1] gehen zurück auf Beobachtungen, die sich mir bei Herstellung einer neuen Ausgabe der Homilien und Rekognitionen ergaben, die im Corpus der griechischen

[1]) Die Arbeit wurde von der philosophischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen. — Für die ältere Literatur sei hingewiesen auf die Zusammenstellungen bei Waitz und Heintze und die ausführlichen Referate bei Meyboom und Cullmann. Die deutschen Zeitschriften werden mit den üblichen Abkürzungen zitiert. Ferner ist Bigg = C. Bigg, The Clementine Homilies, Studia biblica et ecclesiastica II, Oxford 1890. Bousset = W. Bousset, GGA 1905, 425ff. (Anzeige von Waitz). Cadiou = R. Cadiou, Origène et les Reconnaissances Clémentines, Recherches de Science Religieuse 20, 1930, 506ff. Cerfaux = L. Cerfaux, La Gnose Simonienne, Recherches de Science Religieuse 15, 1925, 459ff. 16, 1926, 6ff. 265ff. 481ff. 18, 1928, 143ff. Chapman = J. Chapman, On the Date of the Clementines, ZNW 9, 1908, 21ff. 147ff. Cullmann = O. Cullmann, Le Problème littéraire et historique du Roman Pseudo-Clémentin. Paris 1930. Harnack = A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II 2, 518ff.; vgl. E. Preuschen ebd. I 212ff. Heintze = W. Heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen, Leipzig 1914 (TU 40, 2). Hilgenfeld = A. Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitionen und Homilien, Jena und Leipzig 1848. Lehmann = J. Lehmann, Die clementinischen Schriften, Gotha 1869. Meyboom = H. U. Meyboom, De Clemens-Roman, Groningen 1902/04. Nau = F. Nau, Notes sur les Clémentines, Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes, 6e section, Paris 1906. Schmidt = C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen, Leipzig 1929 (TU 46, 1). Schwartz = E. Schwartz, Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen, ZNW 31, 1932, 151ff. Siouville = A. Siouville, Introduction aux Homélies Clémentines, Revue de l'Histoire des Religions 100, 1930, 142ff. Thomas = J. Thomas, Les Ebionites Baptistes, Revue d'Histoire Ecclésiastique 30, 1934, 257ff. Uhlhorn = G. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854. Waitz = H. Waitz, Die Pseudoklementinen, Leipzig 1904 (TU

christlichen Schriftsteller der preußischen Akademie erscheinen soll [2]. Die einzelnen Kapitel ordneten sich fast von selbst unter einen leitenden Gesichtspunkt: Welches ist das literarische Abhängigkeitsverhältnis von H(omilien), R(ekognitionen) und ihrer gemeinsamen Vorlage?

Die Lösung dieses alten Problems ist die dringlichste Aufgabe der Clementinenforschung und recht eigentlich die Voraussetzung aller weitergehenden Quellenuntersuchungen, zu denen unsere Schriften immer wieder reizen. Nicht als ob man dies jemals verkannt hätte; aber von sicheren Ergebnissen sind wir immer noch weit entfernt.

Die heute wohl verbreitetste Meinung über die Clementinen ist aufs stärkste beeinflußt von Waitz. Er nimmt an, daß H und R auf eine Vorlage, die »Grundschrift« (G) zurückgehen. Da er die beiden erhaltenen Rezensionen für ganz unabhängig voneinander hält [3], fällt es ihm nicht schwer, G aus ihnen zu rekonstruieren, und er hält diese Grundlage für so tragfähig, daß er mit Sicherheit verschiedene Quellen von G scheiden und wiederherstellen zu können glaubt.

In allem Wesentlichen fand Waitz Zustimmung bei Bousset und Harnack. Auch Heintze bekennt, »weder an der Existenz der Grundschrift noch an der relativen Wahrheit des von Waitz entworfenen Bildes darf man heute noch zweifeln«. Waitz' Voraussetzung, daß H und R unabhängig voneinander sind, lehnt er freilich ab. Aber weder ist ihm der Beweis gelungen, daß R neben der Grundschrift H benützt — sein Hauptargument aus dem Schluß von R ist hinfällig — noch hat er alle Folgerungen gezogen, zu denen die von ihm

25, 4). Für die sprachlichen Untersuchungen wurde herangezogen: W. C(hawner), Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine Homilies, London 1893. [2]) Ich zitiere die Rekognitionen nach meinem im Manuskript fertig vorliegenden Text, für den ich die Vorarbeiten von Richardson (s. Preuschen bei Harnack I 229) und J. Svennung benützt habe. Die Abweichungen von Gersdorfs Text (Leipzig 1838) sind, soweit es sich nicht um Quisquilien handelt, jeweils angegeben. Zumeist habe ich die von mir eingeführten Paragraphen dazugeschrieben; dies wird, auch in den gedruckten Ausgaben, das Auffinden der Zitate beschleunigen. Die Homilien zitiere ich nach Lagarde (Leipzig 1865), aber ebenfalls mit Hinzufügung der Paragraphen. Für das Syrische habe ich bereits die Ausgabe von W. Frankenberg (TU 48, 3 [1937]), die mir in den Korrekturbogen vorlag, benützen können, ohne daß ich mich strikt an die dort gegebene griechische Übersetzung gehalten habe. Zu Dank verpflichtet bin ich Eduard Schwartz für stete Anteilnahme an meinen Arbeiten und manchen wertvollen Hinweis im einzelnen. [3]) S. 16ff. — Vorsichtiger ZNW 28, 1929, 242 »Wenn aber Schmidt ... den Verfasser von R neben G auch von H abhängig sein läßt, so gebe ich zu, daß diese Hypothese möglich ist. Ob sie notwendig ist, muß ich ... bezweifeln.«

vorgenommene Anordnung der drei Fassungen zwingt. Ähnlich ergeht es Schmidt, der von Waitz' These ausgeht — das Wort »unabhängig« versieht er mit einem Fragezeichen (S. 1) —, aber im Verlauf seiner Studien ebenfalls zur Annahme eines direkten Einflusses von H auf R gelangt; er macht sich nicht einmal, wie Heintze, theoretisch klar, daß die Frage für die Wiederherstellung von G fundamental ist.

Auf derselben Linie bewegen sich, nur zumeist mit noch stärkerer Betonung der Skepsis gegenüber Waitz, französische Forscher wie Nau, Cerfaux, Siouville, Cullmann. Tiefergehende Zweifel an der Standfestigkeit von Waitz' Rekonstruktion sind nur spärlich geäußert worden. Gegen die Existenz von Quellenschriften und gegen jede Beziehung der Clementinen zum Judenchristentum erklärte sich Chapman [4]; die Grundschrift setzte er in nachnikänische Zeit [5]. Zweifel äußert auch O. Stählin bei Christ-Schmid, Griechische Literaturgeschichte II 2^6, 1212. Am entschiedensten hat Stellung genommen Schwartz; nicht nur, daß er die detaillierten Quellenhypothesen ganz ablehnt, er verwirft auch die Rekonstruktion, ja die Rekonstruierbarkeit von G, denn R ist ihm weitgehend von H abhängig [6]: »ein Versuch, die älteren, vororigenischen Clementinen zu rekonstruieren, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt« (177).

Das klingt wenig ermunternd, darf aber von weiteren Bemühungen nicht abschrecken. Die philologische Seite des Problems liegt verhältnismäßig so günstig, daß es gelingen muß, eine Hypothese zu finden, die die Phänomene erklärt. »Rekonstruieren« im vollen Sinne des Wortes werden wir die Grundschrift ja wohl niemals können, wenn aber erst einmal endgültig Klarheit über das Verhältnis von H und R herrscht, wird sich doch eine ganze Menge über sie aussagen lassen. Man kann auch nicht sagen, daß die Diskussion der vergangenen Jahrzehnte so ganz unfruchtbar war; als gesichert kann gelten, daß eine Grundschrift existierte [7], daß Petrus ihre beherrschende Gestalt, Clemens ihr vorgeblicher Verfasser war, daß sie die Anagnorismenfabel und philosophische Disputationen, mindestens die

[4]) ZNW 9, 1908, 21ff. 147ff. Er folgt hierin A. C. Headlam, JThSt. 3, 1901, 41ff. Ähnlich auch Burkitt, JThSt. 33, 1932, 199f. (Besprechung von Cullmann). Thomas 278. 292. [5]) Dies ist widerlegt durch Schmidt 170ff., der die Echtheit der Origeneszitate mit Erfolg verteidigt. Vgl. Schwartz 159ff. Cadiou 509ff. [6]) Er bringt damit den Grundgedanken von Uhlhorn wieder zu Ehren. [7]) Der Titel lautete wahrscheinlich Περίοδοι Πέτρου. Es ist jedoch zu beachten, daß in den Zeugnissen mit dieser Bezeichnung nicht immer G gemeint sein muß, sondern daß sie wahrscheinlich auch auf H und R, vielleicht sogar auf gar nicht hierhergehörige Schriften angewendet wurde.

über die Genesis, enthielt [8]. Diese Ergebnisse setze ich voraus und verzichte darauf, sie aufs neue zu begründen.

Polemik habe ich fast ganz unterdrückt, um die Untersuchung nicht zu sehr aufzuschwellen. Aus demselben Grund habe ich bei den Fragen, die mir schon von anderen gelöst scheinen, mich darauf beschränkt, die Ergebnisse mitzuteilen, ohne die Argumentation zu wiederholen. Ich habe mich dabei bemüht, jedem der Gelehrten, die sich mit den Clementinen abgegeben haben, das Seine zu geben. Wenn mir das eine oder andere entgangen ist, so wird dies jeder Kenner der großen und unübersichtlichen Literatur verzeihlich finden. Die Frage nach den Quellen der Grundschrift habe ich mit voller Absicht nach Möglichkeit ausgeschaltet. Nur hin und wieder ließ sich ein Seitenblick kaum vermeiden, und wenn auch nur ein Teil der folgenden Aufstellungen sich als haltbar erweist, erledigen sich manche der umlaufenden Theorien von selbst. Mein Schweigen bedeutet nicht in jedem Fall Ablehnung, und künftige Forschung hat hier noch ein weites Feld.

Erster Abschnitt: Die jüngsten Bestandteile der Rekognitionen.

1. Der Schluß von Rufins Übersetzung.

In dem Geleitbrief an Gaudentius sagt Rufin (§ 8—10): *Puto quod non te lateat Clementis huius in Graeco eiusdem operis* [9], *hoc est »Recognitionum«, duas editiones haberi, et duo corpora esse librorum, in aliquantis quidem diversae, in multis tamen eiusdem narrationis. denique pars ultima huius operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur. sunt autem et quaedam in utroque corpore de ingenito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis, quae, ut nihil amplius dicam, excesserunt intellegentiam nostram. haec ergo ego, tamquam quae supra vires meas essent, aliis reservare malui, quam minus plena proferre.* Wir entnehmen dieser vielbesprochenen Äußerung zunächst nur, daß die »transformatio Simonis« [10] nur in einem der griechischen Bücher stand, die dem Übersetzer vorlagen. Sofort ist damit eine Beobachtung zu verbinden, die sich auch dem oberflächlichen Leser des 10. Buchs der Rekognitionen aufdrängt, daß mit c. 52 2 etwas Neues beginnt. Die Vorträge über die Unsinnigkeit des heidnischen Gottglaubens sind abgeschlossen und das Volk ist

[8]) Dies geht hervor aus dem großen Zitat Philokalie 23, 22 aus dem Genesiskommentar des Origenes (= R 10, 10 6—13 1; vgl. Preuschen bei Harnack, Altchr. Lit. I 219. Schmidt 170ff.). [9]) Ἀναγνώσεων fehlt in allen guten Hss. [10]) Die Ausdrucksweise ist ungenau: verwandelt wird Faustinianus, nicht Simon. Welche Szene gemeint ist, ist klar.

entlassen: da wird gemeldet, daß Appion und Anubion, zwei Personen, von denen wir bisher gar nichts gehört haben, frisch von Antiochia eingetroffen sind und bei Simon, dessen Spur seit 4, 35 vollkommen verlorengegangen ist, und von dessen Anwesenheit in Laodicea wir nichts erfahren haben, Wohnung genommen haben. Dann folgt die in flottem Tempo erzählte Verwandlungsgeschichte. Zur inneren Diskrepanz kommt eine äußerliche im Verhältnis zu H: während R 10, 1—51 ganz eigene Wege geht, stimmt c. 52—65 fast wörtlich mit H 20, 11—23 überein. Es scheint evident, daß hier der Schluß einer andern Rezension ganz roh an R angeflickt ist, sei es von Rufin, sei es von einem älteren Bearbeiter der Rekognitionen. Es kommt noch ein Umstand hinzu, der bisher nicht die gebührende Beachtung gefunden hat: die arabische Epitome vom Sinai [11], die nach R gemacht ist, schließt, nach Wiedergabe von R 9, 38, folgendermaßen [12]: *And on the morrow our father came to us, and did all that Peter commanded him; and we turned the discourse so that there might be certainty in the controversy, and after very much speech in reproof of folly, Peter commanded our father not to dwell for any time on what is not necessary to God in religion, but that he should repent, for the end of life is near not only to old men, but also to young ones* [13]. *And he exhorted the old man with all the people for some days, then he baptized the old man in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost, to whom be glory and praise for ever and ever. Amen.* Die ursprünglichen Rekognitionen enthielten die Verwandlungsgeschichte also nicht, denn diese effektvolle Szene hätte der Araber bestimmt nicht weggelassen.

[11]) Sinai Ms. n. 508, herausgegebenvon M. D. Gibson in Apocrypha Sinaitica (Studia Sinaitica V, London 1896); vgl. dazu die Besprechung von Ryssel, ThLZ 1896, 372. — Eine zweite arabische Epitome, Brit. Mus. XXVIII (add. 9965), herausgegeben ebd., ist nach der auf H beruhenden griechischen Epitome gemacht. — Die griechische Epitome ist in zwei Fassungen herausgegeben von A. R. M. Dressel, Clementinorum epitomae duae, Leipzig 1873; nur die zweite ist von einem gewissen Wert für den Homilientext, die erste ist nichts als eine Paraphrase der zweiten. — Der arabisch und äthiopisch erhaltene 'Clemens' (s. Nau, Clémentins [apocryphes] in Dictionaire de Théologie Catholique [1908] 216ff.; der äthiopische Text ist in französischer Übersetzung herausgegeben von S. Grébaut in der Revue de l'Orient Chrétien 12 [1907] und folgende Jahrgänge) hat nur den Namen des Verfassers und eine Notiz über seine Familienverhältnisse, ein kirchenslawisches Fragment (J. Franko, ZNW 3, 1902, 146ff.) nur die Personen des Clemens, seiner Brüder und Simons aus den uns beschäftigenden Schriften entlehnt. — Eine anscheinend selbständige syrische Epitome gab in englischer Übersetzung heraus A. Mingana, The Expositor 8 (1914), 227 ff. [12]) Ich zitiere die englische Übersetzung der Herausgeberin. [13]) Vgl. R 10, 43 2.

Die natürliche Schlußfolgerung aus all dem ist, daß die beiden *corpora* Rufins unsere Rekognitionen und Homilien sind, und daß der Übersetzer den Homilienschluß an die Rekognitionen, denen er im übrigen folgt, angesetzt hat. Bousset [14] und Schwartz [15] haben sie gezogen. Daß sie nicht schon längst Allgemeingut ist, liegt an folgenden Einwänden: 1. R 10, 65 Mitte bis 72 hat in H keine Entsprechung: also kann R 10, 52—72 nicht aus H 20, 11—23 stammen; 2. Rufin sagt im Prolog, daß beide corpora *de ingenito deo genitoque disserta* enthalten: dies trifft auf H nicht zu, also hat der Übersetzer nicht R und H, sondern R und G oder zwei Bearbeitungen von R vor sich [16]. Der zweite Einwand ist gegenstandslos: als ob H 16, 16f. nicht auch, und zwar ebenfalls in ketzerischem Sinne, vom ἀγέννητος die Rede wäre. Zudem können wir noch aus einer anderen Stelle wahrscheinlich machen, daß Rufin die Homilien kannte. In De adulteratione librorum Origenis sagt er [17]: *Clemens apostolorum discipulus, qui Romanae ecclesiae post apostolos et episcopus et martyr fuit, libros edidit, qui Graece appellantur* ἀναγνωρισμός, *id est recognitio. in quibus cum ex persona Petri apostoli doctrina quasi vere apostolica in quamplurimis exponatur, in aliquibus ita Eunomii dogma inseritur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur, filium dei creatum de nullis extantibus adseverans. tum deinde etiam illud adulterii inseritur genus, ut naturam diaboli ceterorumque daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata naturae produxerit qualitas, qui utique in ceteris omnem rationabilem creaturam docuerit liberi arbitrii facultate donatam. sunt etiam alia nonnulla libris eius inserta, quae ecclesiastica regula omnino non recipit. quid, quaeso, de his sentiendum est? quod apostolicus vir, immo paene apostolus — nam ea scribit quae apostoli dicunt —, cui Paulus apostolus testimonium dedit, dicens: »cum Clemente et ceteris adiutoribus meis, quorum nomina sunt in libro vitae« [18], scribebat hoc quod libris vitae contrarium est? an id potius credendum est quod supra diximus, quod perversi homines ad adsertionem dogmatum suorum sub virorum sanctorum nomine tamquam facilius credenda interseruerunt quae illi nec sensisse nec scripsisse credendi sunt?*

Ich habe hier die ganze Stelle ausgeschrieben, weil wir ihren Wortlaut noch öfters brauchen. Die Interpolationshypothese lassen wir zunächst auf sich beruhen. Sicher ist, daß der Verdacht euno-

[14]) GGA 1905, 432. Leider widerrief er seine richtige Ansicht ThLZ 1915, 296, verleitet durch Heintze (S. 24), der sich richtige Beobachtungen durch die Annahme verdarb, daß bereits die griechischen Rekognitionen den Schluß aus H entlehnt hätten. [15]) S. 168f. [16]) Vgl. Schmidt 84. 89. [17]) MSG 17, 620f. [18]) Phil 4 3.

mianischer Anschauungen in erster Linie auf R 3, 2—11 abzielt. Die Ketzereien hingegen über die Natur des Teufels finden sich nur in H 19 und 20, und da in R jede Entsprechung fehlt, ist zwar keine Gewißheit, aber doch ein Präjudiz dafür gegeben, daß sie nicht in G standen. Daß Rufin in De adulteratione das Vorhandensein von zwei corpora verschweigt, erklärt sich hinreichend daraus, daß die Mitteilung dieser Tatsache seiner Beweisführung in jener Schrift abträglich gewesen wäre.

Das erste der obengenannten Bedenken wiegt nicht viel schwerer. Daß das plötzliche Abbrechen von H 20, 23 nicht befriedigte, und daß es nahelag, unter Benutzung des Vorhergehenden zu ergänzen, was man vermißte, zeigt die griechische Epitome (141f.), die von R 10, 65—72 ganz unabhängig ist. Sollte das der Lateiner nicht auch gekonnt haben? Man hätte eigentlich schon lange sehen müssen, daß R 10, 65 (zweiter Teil)—72 von einem anderen Verfasser konzipiert ist als 52—65 [19]. Ich lege nicht viel Nachdruck darauf, daß R 10, 72 eine ganz ungewohnt blumige Sprache zeigt, daß die Taufe von 10000 Menschen *intra septem dies* (c. 71) den sonst gestellten höheren Anforderungen widerstreitet (vgl. z. B. R 3, 67. 7, 34), daß das fast wörtliche Nachbeten der Instruktion des Petrus (c. 61) durch Faustinianus (c. 66) weder dem Ethos des Alten noch der Technik der Clementinen (vgl. R 7, 27 mit 7, 13—17) entspricht; aber was soll man dazu sagen, daß das Auftreten des Faustinianus vor dem antiochenischen Volk in c. 65 zweimal erzählt wird, daß c. 60$_1$ Petrus dem Greis seine wahre Gestalt zurückzugeben verspricht, aber c. 67$_3$ Simon dies tun will (es geschieht dann durch ein göttliches Wunder ohne menschliches Dazutun), daß nach dem Bericht der Boten in c. 65 der Alte in höchster Gefahr ist, weil das Volk ihn für Simon hält, und c. 67$_3$ dieselben Abgesandten erzählen, er trage gar nicht mehr die Züge des Magiers. Doch wir brauchen gar keine Argumente, denn die Hss. selbst lassen den wahren Sachverhalt mit vollkommener Evidenz ablesen.

Die zahlreichen Hss. der lateinischen Rekognitionen, die alle auf einen Archetypus (ω) des ausgehenden V. Jh. zurückgehen, zerfallen in sechs Gruppen [20]. Von diesen hat nur eine, die selbständigste und beste — ich nenne sie Δ —, die jedoch gegen den Consensus der übrigen (ω) nur ganz selten die Lesart von ω bewahrt hat, in 10, 65

[19]) Einiges bemerkt Heintze 33f. [20]) Es existieren etwa 120 Hss. (s. VI—XV). Mein Text stützt sich auf 16, aber gegen 100 sind mir soweit bekannt, daß ich sie mit Sicherheit ins Stemma einordnen kann. Der Rest ist wertlos und kann meine Ergebnisse in keiner Weise verändern. Für alle Einzelheiten verweise ich auf die Praefatio der Ausgabe.

und 68 den Text der verbreiteten Ausgaben [21]. Die übrigen Handschriftengruppen fahren nach c. 65$_4$ (= H, 20, 23$_4$) *civitati oportunus appareas* fort: *quibus cognitis Petrus postera die convenire populos iubet, et uno ex his qui sequebantur eum ordinato eis episcopo, aliis etiam presbyteris, baptizatis quoque plurimis, et omnibus qui erant vexati languoribus vel daemonibus sanitati redditis, demoratus ibi aliud triduum, cunctis rite compositis, valedicens eis proficiscitur a Laodicia multum desiderabilis* [22]. Man erkennt sofort: das sind die Worte, die in H 20, 23 anschließen, und die in Δ und den Ausgaben in c. 68$_3$ stehen; in ω sind sie in c. 68 nicht wiederholt, sondern ersetzt durch: *interea dum haec aguntur, Petrus faciens multas sanitates et cunctis rite compositis et ecclesiam Christi constituens valedicens a Laodicia proficiscitur desiderabilis cunctae Antiochensium plebi.*

Aber kehren wir zurück zu c. 65. Statt mit *aiebat etiam quomodo mox ut urbem Antiochiam pater ingressus esset* (so Δ und die Ausgaben) fährt ω fort: *statim inquit ut urbem Antiochiam ingressi sumus* usw. *Inquit*, das ist nicht Petrus, sondern der Bote; es liegt also ein ganz harter Subjektwechsel vor. Die wenigsten Hss. haben ihn ertragen: einige lassen mit *statim inquit* ein neues (elftes) Buch beginnen; in anderen findet sich ein verbindender Satz, z. B. *proficiscenti autem Petro occurrerunt qui missi fuerant cum Faustiniano, haec adnuntiantes ei* (dann folgt *statim inquiunt*) [23]. Ihn für ursprünglich zu halten, verbietet schon die Recensio.

Zwischen *desiderabilis* und *statim* klafft also ein Bruch. Das ist aber fast haargenau die Stelle, wo der Homilientext, d. h. der Codex Ottobonianus, der von 19, 14 an unser einziger Zeuge ist, schließt [24]. Es gehört ein starker Glaube dazu, hier einen Zufall anzunehmen; mir scheint der Tatbestand unwiderleglich zu beweisen, daß Rufin R 10, 52$_2$—65$_5$ dem Homilientext — der schon damals nicht weiterreichte, wahrscheinlich nie — entnahm [25], und daß c. 65a (d. h. das mit *statim inquit* beginnende Stück) — 72 ein frei erfundener Zusatz ist. Dessen Ratio ist noch ein wenig in Augenschein zu nehmen. Nicht da wird der Faden der Erzählung wiederangeknüpft, wo er abgerissen ist, nach der Abreise des Petrus aus Laodicea (c. 65$_5$), sondern bereits etwas früher, wo der vom Vater ausgesandte Bote seinen

[21]) Er geht im wesentlichen zurück auf Sichardus, Basel 1524. [22]) Ich gebe den Text, wie ich ihn aus den Hss. hergestellt habe, unter Vernachlässigung der unwichtigen Varianten. [23]) Andere Versuche s. S. 85. Im übrigen verweise ich auf Apparat und Praefatio der Ausgabe. [24]) Vielleicht ist aus c. 68$_3$ noch *Antiochensium plebi* hinter *desiderabilis* zu ergänzen. [25]) c. 60 erscheint in einigen Hss. Faustinianus als Name eines der Zwillinge, wie in H; sollte das die Spur einer Flüchtigkeit Rufins sein?

Bericht beginnt (c. 65₁). Der Ergänzer hatte die Wiedererlangung der wahren Gestalt des Greises anders konzipiert als der Homilienautor, vielleicht weil er Petrus ein so handfestes Zauberkunststück wie die Rückverwandlung nicht ausführen lassen wollte; deshalb konnte er die Botenerzählung 65₁-₃ *(appareas)* nicht brauchen. Die neue Botenerzählung 65a—68₂ *(veniendum)* war bestimmt an die Stelle der alten zu treten [26]. Die Abreise des Petrus schloß sich nach der Meinung des jüngeren Autors an c. 68₂ ebensogut an wie an 65₄. 68₃ kann daher 65₅, sei es wörtlich (so Δ) oder epitomiert (so ω) [27], wiederholen. Erst mit 68₄ *(et coepit per Nicetam)* beginnt die eigentliche Fortsetzung bis zum gloriosen Abschluß.

Im Archetypus unserer Hss. war nicht kenntlich gemacht, daß c. 65a *(statim inquit)* nicht an 65₅ *(desiderabilis)*, sondern an 65₁ *(missus a patre)* anschließen sollte. So sahen sich die Abschreiber einem recht komplizierten Gebilde gegenüber, dessen Wiederholungen und Widersprüche ihnen nicht entgingen. Am augenfälligsten war die zweimalige Erzählung der Abreise des Petrus nach Einrichtung der Gemeinde in Laodicea (65₅=68₃): ω hat wenigstens den Wortlaut zu variieren versucht — wenn dies nicht (s. o. Anm. 27) schon der Ergänzer selbst tat; Δ hat, logisch richtiger, 65₅ weggelassen. Einzelne Hss. geben Zeugnis, daß mittelalterliche Gelehrte noch mehr vom wahren Sachverhalt durchschauten: so der Codex Sanpetrinus E 17 s. X, wo c. 65a unmittelbar an 65₁ *(missus a patre)* anschließt, mit dem verbindenden Satz *qui hoc ordine quae gesta sunt enarravit*; im Bruxellensis 136 (451) s. XIV und im Vindobonensis 13707 s. XV, zwei schwer interpolierten Hss. der schlechtesten Gruppe, ist hinter 65₅ der Anfang des Kapitels (*Interea . . . missus a patre* + *qui hoc ordine quae gesta sunt enarravit*, wie oben) wiederholt. Möglicherweise gibt es in geringen Hss. noch mehr derart, was mir unbekannt geblieben ist. Mein Ergebnis ist im übrigen ganz unabhängig von den genannten Hss. gewonnen.

Eine Frage, die hier nur gestreift werden soll, weil sie für unsere weitere Untersuchung unwichtig ist, ist die, ob c. 65a—72 von Rufin

---

[26]) Von einer »Dublette« spricht auch Heintze 34 Anm. 1. [27]) Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß der Ergänzer die Worte, die in 65₅ standen, einfach noch einmal schrieb: dann hätte Δ in c. 68 den ursprünglichen Zustand bewahrt, während ω, das die Worte *quibus cognitis . . . . desiderabilis* in c. 65 stehenließ, in c. 68 verkürzt hätte. Stammt dagegen die kürzere Fassung von ω in c. 68 vom Autor der Schlußpartie, dann hätte Δ, als es 65₅ hierherversetzte, ein genuines Stück in an sich gutem Zusammenhang vollständig ausgemerzt: m. E. die schwierigere Annahme. Die epitomierte Form ist auch sachlich wenig befriedigend: *cunctis rite compositis* dürfte nicht vor *ecclesiam Christi constituens* stehen.

oder von einem Späteren hinzugefügt ist. Ich neige entschieden zur letzteren Ansicht. Auch wenn man die groben Widersprüche, die sich nur zum Teil mildern, wenn man in Rechnung setzt, daß 65a—68a eine erweiterte Parallelfassung zu 65$_2$—$_5$ ist, dem Presbyter von Aquileia zutraut: er hätte doch wohl eine etwas organischere Verbindung hergestellt. Und ist es wahrscheinlich, daß er auf eigene Faust ein so großes und sofort erkennbares Stück angeflickt hätte, ohne im Prolog davon zu reden? Für ihn lag doch auch das Schwergewicht noch zu sehr im Lehrgehalt, als daß er es für unerläßlich hätte halten müssen, das äußere Geschehen zu einem voll befriedigenden Abschluß zu bringen. Endlich kommen hinzu sehr bestimmte sprachliche Argumente; aber diese kann ich nicht darstellen, ehe der handschriftliche Text veröffentlicht ist.

Offenbleiben muß auch die Frage, ob etwa in c. 72 der echte Schluß der Rekognitionen erhalten oder doch benützt ist. Die Sinaiepitome (s. o. S. 81) könnte dafür sprechen. Aber anderseits lag es so nahe, die Erzählung mit der Taufe des Vaters abzuschließen, daß der Lateiner ganz von selbst darauf verfallen mußte, wie es ja auch der Verfasser der griechischen Epitome tat. Mir ist dies, schon wegen des schwülstigen Stils, wahrscheinlicher. Sicher ist nur, daß die griechischen Rekognitionen mit dieser Taufe schlossen.

2. De ingenito deo genitoque disserta (R 3, 2—11).

Die Worte der Überschrift stammen aus Rufins Prolog; sie wurden oben S. 80 in größerem Zusammenhang ausgeschrieben. Man hat die Äußerung mit Recht von jeher auf R 3,2—11 bezogen; daß mit diesen Kapiteln irgend etwas Besonderes los sei, darauf wies außer Rufins Bemerkung der Befund der Hss. hin, von denen die meisten die Partie nicht enthalten. Eine entschiedene Stellungnahme haben bisher nur wenige Beurteiler gewagt [28], denn Zurückhaltung schien geboten gegenüber »dem elenden Text, wie er in den gedruckten Ausgaben Rufins steht« (Schwartz 154). Die gelegentlich ausgesprochene Hoffnung auf die Hss. ist freilich hinsichtlich des Wortlauts trügerisch gewesen: es steht in ihnen mit geringfügigen Abweichungen dasselbe Kauderwelsch wie im Text Coteliers, der seine Hss. mit großer Treue abgedruckt hat [29]. Dagegen entwirren sich viele Linien des Vexierbildes, wenn man die Worte ins Griechische zurückübersetzt, was mit Hilfe des Syrers nicht allzu schwer ist [30].

---

[28]) Hilgenfeld 313, Lehmann 460 und besonders Chapman 21ff., der aber aus richtigen Beobachtungen großenteils falsche Schlüsse zog. [29]) Vgl. die Beilage. [30]) Vgl. die Beilage.

Trotzdem lohnt es sich, die Hss. noch ein wenig anzusehen. R 3, 2—11 steht einmal in einer deutlich abgegrenzten, auf einen Hyparchetypus zurückgehenden Gruppe von Hss. (Π)[31], die aus westfranzösischen Klöstern stammen, heute meist in Paris liegen[32]; aus zwei derselben (heute Paris Bibl. nat. 2964 und 15628) schöpfte Cotelier seinen Text. Der letzte Satz von c. 1 *(et post haec incipiens de patre et filio et spiritu sancto breviter nobis et evidenter exposuit, ut omnes audientes miraremur, quomodo homines veritate derelicta conversi sunt ad vanitatem)* ist weggelassen: er deckt sich ja mit dem letzten Satz von c. 11 und ist eine Formel, die über ein nicht in extenso gegebenes Stück weggleiten soll, also nicht gut vor c. 2—11 stehen kann. Außer in Π ist unsere Partie noch in zwei jungen Hss. enthalten: Berlin lat. quart. 908 s. XIII (Λ^x) und Florenz Laur. pl. 68 c. 22 s. XV (Ψ^a). Die anderen und besseren Vertreter der Gruppen, denen sie angehören (Λ und Ψ, beide italienisch) haben den Abschnitt nicht, also ist er in $\Lambda^x\Psi^a$ interpoliert. Unter sich stimmen die beiden nur in 3, 2—11 sehr eng überein, sonst nicht. Im allgemeinen sind alle zwei, besonders Λ^x, schwer kontaminiert und entstellt. Daher war ich außerordentlich erstaunt, als ich feststellte, daß sie für 3, 2—11 einen besseren, d. h. dem Syrischen näherstehenden Text bieten als Π. Die größte und entscheidende Abweichung ist, daß sie an Stelle des letzten Satzes von c. 11, der, wie schon gesagt, in Π mit dem von c. 1 (in den andern Gruppen und in den Ausgaben) übereinstimmt, Folgendes haben: *multa autem et alia de patre et filio dicens et spiritu sancto instruxit nos, non minus iudicare a persona intimans sensum auditui nostro, ita ut omnes audientes plangeremus, quomodo homines a veritate exerraverunt.* Dazu vergleiche man den aus dem Syrischen ganz unabhängig wiedergewonnenen Wortlaut: πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα περὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λέγων ἔπεισε πάντας ἡμᾶς καὶ οὐχ ἧττον τῆς τοῦ ὀφθαλμοῦ [33] κρίσεως τῇ τῆς ἀκοῆς αἰσθήσει τὸ ἀληθὲς παρέσχεν, ὥστε πάντας ἡμᾶς ἀκούοντας λυπεῖσθαι περὶ τῶν ἀνθρώπων, πῶς ἐσφάλησαν καὶ ἐξωδεύθησαν [34] τῆς ἀληθείας. Es ist evident, daß $\Lambda^x\Psi^a$ dem griechischen Original weit näher stehen als Π, wiewohl, auch das ist unverkennbar, beide lateinischen Fassungen auf denselben griechischen Text zurückgehen; die eine übersetzt sklavisch, die andere frei.

[31]) Ich benutze die Siglen meiner Ausgabe. [32]) Beste mir bekannte Vertreter: Cambrai 572 (530) s. IX, Paris Bibl. nat. 9517 s. IX, 12117 s. XI. [33]) So wörtlich; tatsächlich muß wegen lat. *persona* das Wort πρόσωπον dagestanden haben. [34]) Das Hendiadyoin entspricht den Übersetzungsgewohnheiten des Syrers; in der griechischen Vorlage stand sicher nur ein Verbum.

Der Tatbestand läßt keine andere Erklärung zu, als daß auch in Π 3, 2—11 nicht zum ursprünglichen Überlieferungsbestand gehört, sondern aus einer verlorenen Hs. einer anderen Gruppe übernommen wurde, auf die auch das Stück in $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ zurückgeht. Bei der Einarbeitung wurde der alte Schlußsatz von c. 11, den $\Lambda^{x}\Lambda^{a}$ bewahrt haben, durch den inhaltlich übereinstimmenden, aber besser stilisierten von c. 1 ersetzt, oder anders ausgedrückt, 3, 2—11 wurde nicht hinter, sondern vor dem letzten Satz von c. 1 eingeschoben.

Es ist nach diesem Befund ausgeschlossen, daß 3, 2—11 im Archetypus aller unserer Hss. (ω) stand, was übrigens auch dann, wenn der Abschnitt in Π wirklich heimisch wäre, nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit besäße. Damit ist freilich Rufin als Übersetzer noch nicht eliminiert, denn es konnte neben ω andere Exemplare geben, und es wäre immerhin denkbar, daß er den bedenklichen Passus zwar in der offiziellen, dem Gaudentius gewidmeten Ausgabe wegließ, aber für sich doch übersetzte, und daß sich diese Übersetzung irgendwie in einen Teil unserer Hss. gerettet hätte. Rufin ist aber freizusprechen: denn der Übersetzer ist ein Mann, der mit dem Griechischen auf dem Kriegsfuß steht und ein barbarisches Latein schreibt. Es genügen wenige Proben [35]: c. 3 5 *ei autem qui est* = τῷ δ' ὄντι (Neutrum); 4 4 *cum disciplina* = διὰ παιδιᾶς (verwechselt mit παιδείας!); 4 9 *verbo conditoris* = τῷ τοῦ κτιστοῦ λόγῳ (der Übersetzer verstand κτίστου); 5 6 *melioris rei* = τοῦ κρείττονος (Masc.); 9 7 *memor sum sane eius qui commonuit* = μέμνημαι . . . ὑπομνήσας. — 2 3 *de id quod reprehendit* (so die Hss., vgl. 9 2 *de id quod quaeritur*) [36]; 2 3. 3 9. 8 10 *plantationes* = Pflanzen, Rufin noch durchaus fremd; 3 5 *usive* (sonst nirgends belegt); 8 4 *necesse est observanda*; 10 2 *substantiam ingenitum* = οὐσίαν ἀγέννητον. Der Presbyter von Aquileia war über Mißverständnisse nicht erhaben und ist oft »geschwommen«, sein Stil bot dem eitlen Hieronymus Angriffsflächen: aber ein so unbeholfenes, von Gräzismen starrendes Gestammel hat er sich auch in einer dunklen und terminologisch schwierigen Partie nicht geleistet [37]. Eine Gegenüberstellung von c. 1 8 und 11 12 (in der oben wiedergegebenen Form) beleuchtet mit wünschenswerter Deutlichkeit, wie sich zwei Männer verschiedener Zeit und verschiedenen Bildungsstandes denselben griechischen Worten gegenüber verhielten. Der Übersetzer von 3, 2—11 steht kaum über den Dioskorides- und

[35]) Vgl. die Beilage. [36]) Vgl. z. B. Fulg. aet. mund. p. 169, 27 Helm: *ex id quod.*
[37]) Treffend beurteilt ihn H. Hoppe, Rufin als Übersetzer, in: Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi, Milano 1937, p. 133—150. Sehr hart äußert sich Frankenberg in seiner Ausgabe der Syrischen Clementinen (S. X), aber die einzigen groben Fehler, die er anführt — stammen aus 3, 2—11!

Oribasiusübersetzern und hat vom Inhalt des Übersetzten sicher so gut wie nichts verstanden [38] — für uns ein Glück, denn wenn er eine Ahnung davon gehabt hätte, hätte er das Übersetzen bleibenlassen; er müßte denn ein Erzketzer gewesen sein oder ein Feind Rufins, der das vorsorglich Verhüllte in seiner nackten Scheußlichkeit bloßstellen wollte. Aber bei der Dunkelheit seines Elaborats hätte er seinen Zweck doch nicht erreicht: viel wahrscheinlicher ist, daß er in erheblich spätere Zeit gehört und in stumpfsinniger Gewissenhaftigkeit ein scheinbares Versäumnis Rufins nachholte.

Hat Rufin unseren Abschnitt nicht übersetzt, so hat er ihn doch in seinem griechischen Rekognitionenexemplar gelesen. Das beweist neben den Worten im Prolog das Vorhandensein von 3, 2—11 in der syrischen Übersetzung [39]. Allerdings mit Abweichungen, die beachtet sein wollen. Zunächst fällt ins Auge, daß in S einige größere Stücke fehlen: c. 8 3-4 *(genuit ergo — genitura et factura)*; 85b *(non enim honorabilius — velut genitum)*; 88 *(sicuti autem rursum — ut esset accepit)*; 94 *(ultro inviolabilis — factoris adductum)*; 95b *(sed non quasi — est servitus)*; 108—111 *(scire quoque atque praescire — per haec habet)*; 117 *(quomodo si quis — inicit speculo)*. Diese Stücke sind jedenfalls zum Teil Scholien und Randnoten, die der Syrer noch gar nicht las; sicher ist mir dies für 83-4, das 89 vorausnimmt und den Zusammenhang störend unterbricht, und für 94, das wohl 96 erläutern sollte. Bei den übrigen, besonders den Gleichnissen 88 und 117, kann man schwanken, bei 95b ist es sogar recht unwahrscheinlich. Eine zweite Gruppe von Differenzen zwischen S und L geht auf verschiedene Lesarten des griechischen Textes oder auf etwas freiere Ausdrucksweise eines der beiden Übersetzer zurück; auf sie lohnt es sich nicht näher einzugehen. Endlich aber hat S (d. h. der griechische Text, der der syrischen Übersetzung zugrundeliegt) in einer Reihe von Fällen unverkennbar aus dogmatischen Gründen Korrekturen angebracht; mit ihnen müssen wir uns eingehend beschäftigen.

Was ist überhaupt die dogmatische Haltung dieser Kapitel, an der Rufin und der Syrer ganz offenbar erheblichen Anstoß nahmen? Rufin spricht sich an der oben S. 82 ausgeschriebenen Stelle deutlich genug aus. Natürlich müssen wir die Theorie einer häretischen Interpolation mit größtem Mißtrauen betrachten, wiewohl Rufin die

---

[38]) Rufins Wendung im Prolog: *quae, ut nihil amplius dicam, excesserunt intellegentiam nostram* ist nur eine Ausrede, die sein Verfahren, das an die Retuschen an Origenes erinnern konnte, beschönigen sollte. Wir werden noch sehen, daß seine Intelligenz durchaus ausreichte. [39]) Vgl. darüber Schwartz 154f.

Sache für so evident hält, daß er sie als erste Stütze für die Anwendung derselben Hypothese auf Origenes anführt — Hieronymus (adv. Rufin. 2, 17) weiß auch nur ganz vage dagegen zu polemisieren —; aber in der Identifizierung und Benennung der Häresie dürfen wir ihm, der noch Zeitgenosse des Eunomius war, ein kompetentes Urteil zutrauen [40]. Der Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht läßt sich führen.

Wir gehen am besten von den schon erwähnten dogmatischen Korrekturen in S aus, denn ihr Urheber ist gleichfalls ein Zeitgenosse [41], der Bescheid wissen mußte. C. 37 *sine principio igitur dicimus deum ineffabili providentia demonstrante*: ἄναρχον οὖν λέγομεν τὸν θεὸν σπουδῇ ἀνεκλείπτῳ ἀνελκόμενοι πρὸς αὐτόν S; in den lateinischen Worten ist schwer etwas Ketzerisches zu erkennen: aber wir wissen, daß Eunomius, in Weiterbildung halb oder falsch verstandener Äußerungen Platons im Kratylos, lehrte, Gott habe den Menschen die Namen aller Dinge, ganz besonders aber die Bezeichnungen seines eigenen Wesens, wie ἀγέννητος, ἄναρχος, ἄφθαρτος, die dieses vollkommen ausdrücken, offenbart [42]. Und zwar wird dies von ihm ausdrücklich als ein Werk der göttlichen Vorsehung bezeichnet, denn durch eigene ἐπίνοια könnten wir niemals zu adäquater Erfassung von Namen und Wesen der Dinge und Gottes kommen — und in deren Besitz glaubt Eunomius zu sein. Mit dieser Feststellung ist eigentlich schon bewiesen, was zu beweisen war: denn schwerlich findet sich die merkwürdige Lehre, die sich auf Stellen wie Gen 1 5. 8 usw. stützen konnte, bei einem anderen christlichen Denker. Ja auch Eunomius selbst scheint sie erst im Lauf der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, in der ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας (veröffentlicht 378), vertreten zu haben [43]; wir müssen das Datum als wahrscheinlichen Terminus post quem für die Abfassung von 3, 2—11 im Auge behalten.

45 *mortalium condicionem ab immortalibus separans*: διδάσκει τὴν τῶν φθαρτῶν τοῖς ἀφθάρτοις δουλείαν (oder ὑποταγήν) S. Um die ἀπάθεια Gottes bei der Erzeugung des Sohnes zu wahren, mußte

[40]) Unverständlich ist, wie Schmidt 301 Anm. 2 hier »judenchristliche Christologie« finden konnte. [41]) Nach Schwartz 155 ist er zwischen 381 (Konstantinopler Synode) und 411 (Niederschrift des Codex oblongus der syrischen Übersetzung) tätig gewesen. [42]) Greg. Nyss. c. Eun. 2, 198 (ich zitiere nach Jaegers Ausgabe). 262. 398. 403. 411. 413. 417. 545. — F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I (Münster 1896) 144ff. — Über Eunomius vgl. außerdem W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius, Wittenberg 1908. [43]) Diekamp a. a. O. 140. 144.

Eunomius diese von aller fleischlichen Erzeugung abrücken [44]. Sie war für ihn nicht so sehr γέννησις als ποίησις und κτίσις. Für die orthodoxe Lehre war diese Trennung überflüssig.

8 1 *non extendens aliquid*: οὐδὲ ἐλαττούμενος οὐδέν S. Vgl. Eunomius bei Greg. Nyss. c. Eun. 3, 2, 28 γεγεννῆσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν, οὐ κατὰ ἔκτασιν προβληθεῖσαν [45], οὐ κατὰ ῥεῦσιν ἢ διαίρεσιν τῆς τοῦ γεννήσαντος συμφυίας ἀποσπασθεῖσαν, οὐ κατὰ αὔξησιν τελειωθεῖσαν, οὐ κατὰ ἀλλοίωσιν μορφωθεῖσαν, μόνῃ δὲ τῇ βουλήσει τοῦ γεννήσαντος τὸ εἶναι λαχοῦσαν. S scheint die ausdrückliche Ablehnung des προβάλλειν nicht gebilligt zu haben [46]. H 20, 7 (vgl. 19, 9ff. 20, 3ff.) wird das Wort geradezu technisch für die Hervorbringungsweise Gottes gebraucht.

8 7 und 10 1 *voluntate praecedente* von S weggelassen. Eunomius lehrte mit den andern Arianern, daß die Erzeugung des Sohnes auf einen freien und nicht notwendigen Willensakt Gottes zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückgehe [47].

8 9 *idcirco igitur vere et genitura et factura et creatura competenter appellatur, quia substantia non est ingenitum*: διὸ οὖν ἀληθῶς γέννημα προσηκόντως καλεῖται, ἐπεὶ τῇ ὑποστάσει οὐκ ἔστι πατήρ S. Die Identifizierung von γέννημα, ποίημα, κτίσμα ist nicht auf Eunomius beschränkt, wird aber von ihm besonders urgiert [48], vgl. z. B. Eun. bei Greg. Nyss. c. Eun. 3, 2, 72 (τὴν τοῦ υἱοῦ οὐσίαν) εἰς ἑαυτὴν δέχεσθαι τὰς τοῦ γεννήματος καὶ ποιήματος καὶ κτίσματος προσηγορίας. Im übrigen sprechen die Worte in S für sich selbst.

10 2 *illud quod genite distinctum est adversus innatum*: τὸ γεννητόν, διεσταλμένον τῷ τοῦ ὀνόματος ἐναντίῳ S. Die Verschiedenheit der οὐσία wird zu einer Verschiedenheit des Namens abgeschwächt.

11 5 *(spiritus sanctus) habet quod est ab unigenito*: ἔστι τοῦ μονογενοῦς σφραγίς S. 11 10 *factus est enim per factum*, von S weggelassen. Eben diese Lehre vertrat Eunomius, vgl. z. B. Eun. confessio fidei [49] πρῶτον ἔργον καὶ κράτιστον τοῦ μονογενοῦς.

---

[44]) Vgl. z. B. Greg. Nyss. c. Eun. 3, 2, 1. 72. [45]) Das war die Lehre von Marcellus und Photin. — Vgl. auch Hier. adv. Rufin. 2, 19 p. 442 C *dicit Candidus* (Gegner des Origenes) *filium de patris esse substantia, errans in eo quod* προβολήν, *id est prolationem, asserit. e regione Origenes iuxta Arium et Eunomium repugnat eum vel prolatum esse vel natum, ne deus pater dividatur in partes. sed dicit sublimem et excelsissimam creaturam voluntate extitisse patris, sicut et ceteras creaturas.* [46]) Vgl. die gelehrte Anmerkung bei Migne zu der in der vorigen Anm. ausgeschriebenen Stelle. Tertullian und Gregor von Nazianz gebrauchen und verteidigen den Ausdruck. [47]) Diekamp 242ff. Albertz 7. 31. [48]) Albertz 30. [49]) Mansi III 645. Albertz 46.

11 10 *subconnumeratur* (vgl. ὑπηριθμήθη Eun. apol. 25): συναριθμεῖται S. In der confessio erklärte Eunomius sogar οὔτε τῷ πατρὶ συναριθμούμενον. 11 11 *post ingenitum consequenter bene connumeratus est*: εἰκότως αὐτῷ συμφαίνεται S.

Es kann kein Zweifel sein, daß S in der Tendenz überarbeitet ist, die schärfsten häretischen Spitzen zu beseitigen; der originale Wortlaut in L zeigt deutlich jungarianischen Charakter, ja höchstwahrscheinlich sind die Schriften des Eunomius in unserem Abschnitt vorausgesetzt.

Wenn wir unser Blickfeld nun nicht mehr auf die Stellen, wo S geändert hat, beschränken, finden wir diese Ansicht überall bestätigt. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht das Begriffspaar ἀγέννητος — γεννητός, wie bei Eunomius. Die Methode ist dialektisch wie bei ihm. Christus wird mit Vorliebe als πρωτότοκος (8 1. 11 6. 10) und μονογενής (passim) bezeichnet, als εἰκών (11 6) und σφραγίς (11 10). Wir werden überschwemmt mit privativen Adjektiven, ἄναρχος, ἄφθαρτος, ἀπαθής, ἀκήρατος (*inviolabilis* 9 4), ja auch vor unerhörten Adverbien wird nicht zurückgeschreckt (γεννητῶς 10 2) [50]. Die Gleichheit erstreckt sich auf sämtliche Termini, ja zum Teil sogar auf die Diktion [51]. Rufin hat gar nicht so unrecht, wenn er sagt: *ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur.*

Abgesehen von c. 7, worüber noch zu reden sein wird, ist das einzige größere Stück, das sich nicht Wort für Wort aus dem von Eunomius' Schriften Erhaltenen belegen läßt, die Ausführung über das Verhältnis von Leib und Seele 4 5—6 2. Nicht alle Einzelheiten sind aus den Übersetzungen verständlich; der Sinn des Ganzen ist der, daß der Leib, weil vergänglich, bei Zeugung und Geburt substantiell affiziert wird und der Nötigung der Leidenschaft unterworfen ist, die Seele dagegen, weil unvergänglich, auch unteilbar, unveränderlich und frei ist; ihre Beteiligung bei der Zeugung besteht lediglich im Willensakt (4 8. 5 6). Weil nun Gott ebenfalls eine ἄφθαρτος οὐσία ist, ist sein γεννᾶν nach Analogie der Seele, nicht des Körpers, vorzustellen (6 2. 8 2). Wie gesagt, der Gedankengang ist bei Eunomius als Ganzes nicht mehr feststellbar; von den πάθη bei der körperlichen Zeugung spricht er in dem Fragment bei Greg. Nyss. c. Eun. 3, 2, 1 τίς γὰρ οὕτως ἀμελὴς καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως ἀνεπίσκεπτος, ὡς ἀγνοεῖν ὅτι τῶν σωμάτων ὅσα περὶ γῆν ἐν τῷ γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι, ποιεῖν τε καὶ πάσχειν ἐξεταζόμενα τά τε γεννῶντα μεταδίδωσι τῆς

[50]) Vgl. die in der Beilage zur Stelle angeführten Parallelen. Diekamp 144.

[51]) Charakteristisch sind kurze γάρ-Sätze, z. B. confessio: οὐκ ἐψευσμένη φωνῇ τιμῶντες. ἔστι γὰρ ἀψευδής . . . οὐκ ὁ αὐτὸς πατὴρ γενόμενος καὶ υἱός. ἔστι γὰρ ἄφθαρτος u. ö. Dazu vergleiche man 3 7. 6 3. 9 5. 11 10.

ἰδίας οὐσίας καὶ τὰ γεννώμενα τῆς αὐτῆς μεταλαμβάνειν πέφυκεν, ἅτε κοινῆς οὔσης τῆς ὑλικῆς αἰτίας καὶ τῆς ἔξωθεν ἐπιρρεούσης χορηγίας, τά τε γεννώμενα γεννᾶται κατὰ πάθος καὶ τὰ γεννῶντα κατὰ φύσιν οὐ καθαρὰν ἴσχει τὴν ἐνέργειαν διὰ τὸ παντοίοις πάθεσι συνεζεῦχθαι τὴν φύσιν. Eunomius stellte dann der γέννησις ἐκ σωμάτων gegenüber τὰς τεχνικὰς ἐπὶ τῶν ὑλῶν δημιουργίας (Greg. Nyss. c. Eun. 3, 2, 66), nach deren Analogie das Hervorbringen Gottes vorzustellen ist. Der Gedankenfortschritt war also in der ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας etwas anders als in unserem Text, aber man wird schwerlich behaupten können, daß nicht auch dieser sich durchaus im Rahmen jungarianischen Denkens bewegt.

Was in 3, 2—11 ferner stark hervortritt, ist Polemik gegen die Annahme, der Ungezeugte habe sich selbst erzeugt und sei ein mannweibliches Wesen (3 8—4 4. 9 6-7. 11 3). Chapman [52] hat vermutet, sie richte sich gegen die Homilien, wo 16, 16 Gott als αὐτογέννητος, 16, 12 als γονεῖς bezeichnet wird. Das ist ebenso schwer zu verneinen wie zu beweisen [53]; es mußte auch ohne einen bestimmten Gegner im Interesse der eunomianischen Lehre liegen, solche Möglichkeiten, die die Einheitlichkeit und absolute Agennesie des Ungezeugten gefährdeten, als absurd auszuschließen. Und konnte nicht das katholische Dogma von der Homousie polemisch so ausgelegt werden, als behaupte es die Autogennesie der einen Wesenheit?

Gegen den eunomianischen Charakter von 3, 2—11 ist nur ein triftiger Einwand erhoben worden, und zwar von Uhlhorn [54]: Eunomius und seine Anhänger behaupteten, Gott so gut zu verstehen, wie er sich selbst verstehe, c. 7 betont dagegen entschieden die Grenzen der menschlichen Erkenntnis; mit dem Wissen ὅτι ἔστι soll der Mensch sich zufrieden geben und nicht nach dem τί ἐστι fragen.

So spricht nicht Eunomius, sondern seine Gegner [55]. Die Ausrede gilt nicht, Eunomius habe die Erkennbarkeit Gottes erst in seiner späteren Zeit behauptet [56]. Die Namenoffenbarung weist in eben diese spätere Zeit, und die ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας scheint in 3, 2—11 auch sonst vorausgesetzt zu sein [57]. Es bleibt daher nur ein Ausweg: c. 7 ist eine antieunomianische Interpolation.

---

[52]) ZNW 9, 1908, 25ff. [53]) Vgl. Schwartz 172. [54]) S. 72. U.s anderer Einwand, Eunomius nenne den Sohn doch »Gott«, während 3, 2—11 das nicht tue, ist nichtig: Eunomius gebraucht die Bezeichnung nur mit Vorbehalt, und 3, 2—11 verbietet sie nirgends, schreibt dem Sohn 11 8 sogar ausdrücklich *deitas* zu. [55]) Dieser Streitpunkt ist das Hauptthema der Predigten des Joh. Chrysostomus κατ' Ἀνομοίων. [56]) Albertz 12. Diekamp 125. [57]) Vgl. die Parallelen in der Beilage.

Für Interpolation des Kapitels spricht in der Tat alles. 1. 71 tritt Clemens als Frager auf. Daran, daß der Erzähler sich selbst in der dritten Person einführt, wäre vielleicht nicht unbedingt Anstoß zu nehmen [58], wohl aber an der Person selbst: denn c. 2 und 91 ist Aquila der führende Gesprächsteilnehmer; der Verfasser von 3, 2—11 hätte das unbedingt festgehalten, für den Interpolator von c. 7 lag natürlich Clemens am nächsten [59]. 2. C. 7 unterbricht den Zusammenhang empfindlich. Die langen Ausführungen über Leib und Seele des Menschen (45—62) dienen nur der Bestimmung der göttlichen Zeugungsweise (81). Durch die Einschaltung von c. 7 wird dies verdunkelt. 3. Der Inhalt von c. 7 ist geradezu Polemik gegen Eunomius. Man beachte, was dem bereits oben besprochenen Satz (§ 3) folgt: ἔστιν (+ οὖν S) τὸ ἀγέννητον οὐ μόνῃ (ψιλῇ S) προσηγορίᾳ τιμητέον (nach Eunomius lag die »Würde«, ἀξία, jedes Dinges im Namen [60]), ἔστι γὰρ καὶ ἄναρχον; Eunomius hatte die Anschauung, daß eigentlich nur ἀγέννητος die »richtige«, adäquate Bezeichnung Gottes sei [61]; hier wird offenbar versucht, ihn aus sich selbst zu widerlegen, weil er Gott auch ἄναρχος nennt. τοῦτο δὲ τὸ ἄναρχον καὶ ἀγέννητον, ὅ ἐστι θεός, ὑπὸ μόνης τῆς ἐπινοίας τῶν γενομένων ἐπιφημίζεται, ὑφ' ἑαυτοῦ δὲ καταλαμβάνεται. — Hier wird entschieden behauptet, Gott sei für alle Geschöpfe ἀκατάληπτος, und sogar das gegen die Namenoffenbarung gerichtete Argument des Basilius und Gregor vorgebracht, alle Namen und Begriffe entstammten nur der menschlichen ἐπίνοια [62]. Ich lenke die Aufmerksamkeit noch auf § 8 φιλεῖ γὰρ τὸ ἀγέννητον σιωπῇ τιμᾶσθαι μόνον: auch dies hat in diesem Zusammenhang eine antieunomianische Spitze, vgl. Greg. Nyss. c. Eun. 2, 105 αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον εἴασε (sc. ἡ γραφή), σιωπῇ τιμᾶσθαι νομοθετήσασα ἐν τῷ κωλύειν τῶν βαθυτέρων τὴν ζήτησιν καὶ ἐν τῷ λέγειν μὴ δεῖν ἐξενεγκεῖν ῥῆμα πρὸ προσώπου θεοῦ [63]. 4. Die Annahme einer Interpolation hat an unserer Stelle gar nichts Bedenkliches, denn sowohl der lateinische Text (Scholien) als der syrische (dogmatische Korrekturen) zeigen, daß an dem Abschnitt *de ingenito deo genitoque* herumgearbeitet wurde, solange man ihn überhaupt noch verstand. Die Absicht des Interpolators von c. 7 war natürlich, Petrus und Clemens von den bedenklichen Lehren der Umgebung zu entlasten, dadurch, daß er den Apostel nur wider-

---

[58]) Schwartz 154. [59]) Uhlhorn 43. Er sah bereits in 71 Zeichen einer Überarbeitung oder Interpolation, ohne sie genau abzugrenzen. [60]) Diekamp 148, vgl. c. 104. [61]) Diekamp 165f. [62]) Diekamp 140ff. [63]) Eccl 51. Vgl. Diekamp 182.

strebend sprechen, die Unbegreiflichkeit Gottes kräftig betonen, einiges in kaum verhüllter Form geradezu widerrufen ließ.

Ein zweiter arianerfeindlicher Einschub ist das glatt auslösbare Sätzchen c. 3 8 *ingeniti autem appellatio non quid sit nobis intellegere dat, sed quod non est factus.* Das ist ein, für Eunomius sehr gefährliches, Argument der Gegner, z. B. bei Basil. c. Eun. 1, 15 p. 545[B] ἡ 'ἀγέννητος' φωνὴ οὐ τὸ τί, ἀλλὰ τὸ μηδαμόθεν αὐτοῦ σημαίνει. Andere sichere Spuren orthodoxer Überarbeitung finde ich im lateinischen Text nicht.

An dem eunomianischen Charakter der ganzen Partie 3, 2—11 ist mit aller Entschiedenheit festzuhalten. Die Frage ist nur: ist der Verfasser der Rekognitionen selbst Eunomianer, oder hat Rufin recht damit, daß sein Werk von einem Ketzer interpoliert ist? Bei der ersteren Annahme kommen wir in Schwierigkeiten der Chronologie. Es spricht viel dafür, daß 3, 2—11 erst nach 378 entstanden ist: und die Rekognitionen werden bereits von den apostolischen Konstitutionen, die zwischen 360 und 380 abgefaßt sind, benutzt [64]; das ginge also beängstigend knapp zusammen. Auch sonst sprechen Gründe äußerer Art gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von 3, 2—11: die Kapitel sind ein Fremdkörper; und vor allem: was soll die transitorische Formel c. 11 12 (= 1 8), wenn vorher so ziemlich alles, was über die Trinität gesagt werden kann, gesagt worden ist? Mir scheinen sich Formel und Ausführung auszuschließen, denn eine solche Wendung erscheint sonst immer allein, zur Ersparung längerer Darlegungen [65]. Wahrscheinlich ist es so, daß die Formel dem Interpolator zum Anlaß wurde, hier sein Machwerk einzuschieben.

Aber, so wird man einwenden, gibt es denn in den Rekognitionen nicht auch anderswo engverwandte Gedankengänge? Und ist 3, 2—11 nicht durch Rückverweise mit der ersten Simondisputation verbunden? Sehen wir uns diese Rückverweise einmal an! C. 2 3 *de principio et principiis verbum disputa, et de id quod reprehendit Simon quasi inconveniens, filium dei dici Christum, ne similia plantationibus et ceteris inanimatis pati videatur deus.* 8 10 *memor sum sane Simonem accusasse nos blasphemia, eo quod diceremus filium dei Christum, tamquam hominibus et plantationibus deum aequantes.* Beides bezieht sich auf eine Stelle, die mit merkwürdiger Hartnäckigkeit festgenagelt wird: 2, 49 1. Simon hat 2, 47 Mt 11 27 *nemo novit filium nisi pater* usw. als Beweis

---

[64]) Schwartz 178. S. u. S. 99 Anm. 77. [65]) R 3, 32 7. 4, 37 4. 5, 1 3; 36 5. 8, 36 4. 1, 17 1 (= H 1, 20 1) ist vorher nicht ausgesprochen *quis iste esset propheta*; die Stelle hat sonst viel Ähnlichkeit mit 3, 11 12 und ist vielleicht ihr Muster.

angeführt, daß auch nach Jesu Meinung Gott den Juden unbekannt gewesen sei. Petrus argumentiert dagegen (2, 48): Wenn Jesus ihn kannte, kannten ihn auch Moses, die Propheten und die Patriarchen, die den Sohn kannten und von ihm belehrt wurden. »Dir aber, der du an den Sohn (d. h. an Jesus) nicht glaubst, wie konnte dir der Vater offenbart werden, den niemand kennt, außer wem der Sohn ihn offenbaren wollte?« Hierauf nun erwidert Simon: *memento quia filium dixisti habere deum, quod est iniuriae; quomodo enim habere filium potest, nisi similia hominibus aut animalibus patiatur? sed de his non est nunc temporis arguere profundam stultitiam tuam, festino enim* usw. Hierzu ist zu bemerken: 1. Die Antwort Simons biegt die Fragestellung vollkommen ab, was zwar nicht an sich, aber deshalb seltsam ist, weil 49$_2$ zum eigentlichen Thema, der unbekannten *virtus*, zurückgekehrt wird. 2. An der Bezeichnung »Sohn« nimmt Simon nur hier Anstoß. Meyboom verweist auf H 16, 15f.: aber dort wird nicht die Bezeichnung Jesu als υἱὸς θεοῦ, sondern als θεός bekämpft. 3. Simon selbst nimmt 2, 49 ohne irgendein Zeichen des Mißfallens das Wort »Sohn« in der Bedeutung »Sohn Gottes« in den Mund [66]. Die einzig mögliche Lösung ist die: 2, 49$_1$ ist mit großer Gewaltsamkeit nur deshalb hereingebracht, um 3, 2—11 vor dem Verdacht der Interpolation zu schützen; der eunomianische Interpolator ist ein verteufelt schlauer Kunde, und diesen Pfiff hat nicht einmal der vorsichtige Rufin durchschaut, denn 2, 49$_1$ übersetzt er in aller Harmlosigkeit. Doch ist gerade der Übereifer des zweimaligen Rückverweises verräterisch.

Der Ketzer hat sich nicht mit diesem einen Vorposten begnügt. Bereits Hilgenfeld (91) hat gegen die zweite Hälfte von R 1, 69 Bedenken geäußert. Uhlhorn (43 Anm. 32) hat den Zusammenhang mit 3, 2—11 erkannt und das Interpolierte richtig abgegrenzt: mit *quibus etiam haec addidit* beginnt eine an dieser Stelle völlig unangebrachte Erörterung (bis *de paracleto dicimus*), es gebe keine zwei ἀγέννητοι; auch hier wird die Mannweiblichkeit Gottes ausdrücklich verworfen, wie 3, 9$_{6-7}$. Rufin — denn hier ist er der Übersetzer [67] — hat ein wenig retuschiert; S, der freilich über diesen Verdacht auch nicht erhaben ist, ist schon deutlicher: καὶ πρὸς ταῦτα ἔλεγεν· μὴ οὖν νομίσητε ἡμᾶς δύο ἀγεννήτους λέγειν ἢ ἕνα μερισθέντα ἢ σκεῦος θηλυκὸν ἑαυτῷ γενόμενον, ὡς λέγουσιν οἱ ἀσεβεῖς, ἀρρενόθηλυν. ὁμῶς δὲ καὶ περὶ τοῦ

[66]) Nichts deutet in R darauf hin, daß er damit eine andere Person meint als Jesus. Aber auch wenn er darunter den Demiurgen verstünde, wie H 17, 4: hier kommt es nur auf das Verhältnis zum höchsten Gott an. [67]) Das Fehlen des Satzes in den Leipziger Hss. besagt gar nichts. Auch das vorhergehende *ingeniti* steht in allen maßgebenden Hss.

υἱοῦ ἔλεγε, πῶς καὶ ἀπὸ τίνος, καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄναρχος καὶ ὅτι οὔκουν λέγεται περὶ αὐτοῦ τὸ πότε· τοῦτο γὰρ ἐν ἀποκρύφῳ τίθεμεν ὑφίστασθαι. καὶ περὶ τοῦ παρακλήτου καὶ τοῦ βαπτίσματος πολλὰ ἔλεγε καὶ usw. Der originale Wortlaut ist nicht wiederzugewinnen. Der vorhergehende Satz *(cumque . . . confirmavit)* ist alt, d. h. vom Rekognitionisten. Das eben ausgeschiedene Stück sollte ihn wohl eigentlich ersetzen, darum das doppelte *addebat . . . addidit* und die folgende Bemerkung *sed et de baptismate cum aliquanta dixisset.* Der Eunomianer hatte ein Interesse, die trinitarische Taufformel verschwinden zu lassen, denn seine Kirche taufte nur εἰς δημιουργὸν καὶ κτίστην καὶ οὐ μόνον πατέρα τοῦ μονογενοῦς, ἀλλὰ καὶ θεόν [68].

Ein Verdacht mag sich noch gegen manche weitere Stelle erheben. R 1, 20₁-₃ meldet Zacchäus, daß Simon die Disputation verschiebe. Es entspricht H 2, 35. Dort folgt sofort die Antwort des Petrus (= R 1, 21₁). Den Rest von R 1, 20 füllt eine höchst naseweise Rede des Zacchäus mit Vorschlägen über das Disputationsthema; was geht das Zacchäus an, der nie in den Streit eingreift? Was gibt ihm ein Recht, in der Wir-Form zu sprechen? Petrus straft ihn auch mit vollkommener Nichtachtung; die Szene wirkt geradezu peinlich [69]. Der Inhalt der anstößigen Stelle (sie beginnt mit § 4 *sed et mihi videtur*) gibt nicht viel aus. Die Propositio deckt sich nur zum Teil mit den wirklichen Gegenständen der Disputation, aber schließlich sollen das ja nur unmaßgebliche Vorschläge des Zacchäus sein. Etwas merkwürdig ist immerhin, was nach seiner Meinung (§ 7) *ante omnia requiri oportet: quid sit omnium primum, quidve immaculatum* [70]*, quod etiam causam esse omnium quae sunt docendum est* (S kürzer: τίς ἡ πρώτη ἀνεπίληπτος αἰτία ἁπάντων); Petrus denkt jedenfalls anders, denn er belehrt R 3, 21₁ den Simon, die erste Frage müsse sein *si in potestate nostra est scire unde iudicandi simus.* Ein strikter Beweis ist hier nicht möglich, aber die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß R 1, 20₄-₁₁ interpoliert ist, und zwar vom Verfasser von 3, 2—11. Rufin scheint nichts bemerkt zu haben.

---

[68]) Greg. Nyss. c. Eun. 3, 9, 61. — Albertz, Theol. Studien u. Kritiken 82, 1909, 266ff. — Nach ihm wurde der neue Taufritus nicht vor 379 eingeführt; ist dies richtig, so haben wir einen zweiten terminus post quem. [69]) Der hochintelligente Gelehrte, durch dessen Hand der Text des Codex Parisinus 9518 gegangen ist, muß das gefühlt haben: in der Hs. fehlt das Kapitel von § 5 *(verumtamen si probabile)* an. Textkritischen Wert hat das so wenig wie die Auslassnngen der Leipziger Hss. [70]) So alle Hss. Das Wort kehrt R 3, 11₆ wieder. S wiederholt dort, wohl zu Unrecht, das vorangehende ἀπαράλλακτος (oder ἀμετάβλητος), hier (R 1, 20₇) übersetzt er »untadelhaft« (ἀνεπίληπτος Frankenberg). Wahrscheinlich stand an beiden Stellen ἄφθαρτος da, ein von Eunomius vielbenutztes Wort.

R 6, 8 1 heißt es: *videtis etenim, quod omnia gignuntur ex aquis, aqua vero per unigenitum facta est, unigeniti vero omnipotens deus caput est* [71]. Die Parallelstelle H 11, 24 1 lautet: λογισάμενος ὅτι πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Die Nennung des πνεῦμα ist sicher das Ursprüngliche, da vorher von ihm die Rede war (H 11, 22 = R 6, 7 1-3), mit Zitat von Gen 1 1-2. In R ist also geändert, aber schwerlich vom Rekognitionisten: dieser hätte auch c. 7 entsprechend umgeformt, und was hatte er für ein Interesse an der Änderung [72]? Ein solches hatte aber der Eunomianer, für den Christus der Weltschöpfer, der Geist ein Geschöpf Christi war. In diese Richtung weist auch die Wahl des Wortes μονογενής — gegen die benutzte Paulusstelle. Aus diesem Grund erhebt sich auch ein Verdacht gegen R 4, 9 1 gegenüber H 8, 10 1: die Nennung des *unigenitus* macht die ganze Erzählung in R unklar. Diesmal könnte freilich schon Absicht des Rekognitionisten vorliegen, denn H vertritt an dieser Stelle die Identität Adams mit Christus; wir werden auf die Stelle noch zurückkommen [73].

Es mögen sich noch mehr solche Spuren finden lassen [74]. Wir erkennen, daß der Eunomianer nicht nur 3, 2—11 einschob, sondern mindestens die erste Hälfte der Rekognitionen überarbeitete, wenn auch ganz oberflächlich. Als sicheres Ergebnis können wir buchen, daß er vom Verfasser der Rekognitionen verschieden ist, ein großer Vorteil, denn nun sind wir für die weitere Untersuchung von den *de ingenito deo genitoque disserta* befreit. Befriedigen mag uns ferner der Nebenertrag, daß nun endlich Rufins Urteilsfähigkeit und Ehrlichkeit die verdiente Anerkennung erhalten darf.

Zweiter Abschnitt: Das Verhältnis der Homilien und Rekognitionen zur Grundschrift.

1. Simons Flucht und Verfolgung.

Hat der Verfasser der Rekognitionen neben der Grundschrift auch die Homilien benutzt? »*This theory, which is Uhlhorn's, seems to be the only one that will reconcile all the phenomena*« (Bigg 185 Anm. 1); so sind denn auch die Gelehrten, die sich mit den Clementinen beschäftigt haben, immer wieder darauf geführt worden, aber ein unwidersprechlicher Beweis ist bisher nicht gelungen. Auch Schwartz nicht, der sich zuletzt entschieden für die Hypothese aussprach [75]:

---

[71]) I Cor 11 3 κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. [72]) Eine Charakteristik seiner dogmatischen Stellung unten S. 163. [73]) S. 115. [74]) Z. B. R 9, 3 1 *deus per filium suum creavit mundum.* [75]) 171 ff.

daß der Anfang von R gegenüber dem von H sekundär ist, ist zwar sicher richtig (s. u. S. 126), aber wie, wenn H hier G wörtlich wiedergibt? Und daß der Brief des Clemens an Jacobus zu R gehört und von H 3, 66ff. abhängt, konnte Schmidt energisch in Abrede stellen. Wir müssen uns daher nach neuen Beweisen umsehen.

R 3, 43—49 und 63—64 wird höchst wirkungsvoll die endgültige Überwindung Simons dargestellt. Petrus vermag den Gegner im Redekampf zwar in die Enge zu treiben und lächerlich zu machen, aber nicht zum Eingeständnis seiner Niederlage zu bringen. Endlich kommt ihm die Kenntnis von Simons nekromantischem Frevel, die er von Niketes und Aquila hat, zustatten: auf die Drohung hin, entlarvt zu werden, bricht Simon zusammen und simuliert eine Bekehrung (3, 45), und als auch dieses Manöver erfolglos ist, wird er nach einer erregten Szene zum Verlassen des Schauplatzes gezwungen (3, 49). Sein letzter Anhänger berichtet später (3, 63), wie der Magier das corpus delicti beseitigte und den Weg nach Dora einschlug, um nach Rom zu gehen; *et post haec ipse quidem, ut aiebat, Romam petit, ego autem confestim redii huc, orans ut me suscipias ad paenitentiam.* Petrus wiederholt den Bericht des Mannes vor dem Volk (3, 64), wobei die Abreise Simons nach Rom ausdrücklich nochmals erwähnt wird. Tatsächlich spielt der Magier im weiteren Verlauf der R-Erzählung nicht die geringste Rolle mehr [76]. So lassen denn auch die apostolischen Konstitutionen, die R benutzen [77], ihn nach dreitägiger Disputation in Caesarea direkt nach Rom reisen [78].

Um so auffälliger ist, was auf R 3, 64 folgt: Petrus erklärt seiner ob dieser Mitteilung tiefbetrübten Hörerschaft, er müsse, um die Heiden dem Verführer nicht preiszugeben, in drei Monaten diesem nachreisen; und um ihn auch nicht für kurze Zeit ungestört zu lassen, schickt er ihm sofort zwölf bewährte Jünger nach. Diese reisen nun aber nicht etwa nach Rom ab, wie wir laut 3, 63f. erwarten müßten, sondern sie melden nach einer Reihe von Tagen, daß Simon sich in Tripolis aufhalte und Petrus dort verleumde.

In diesen Kapiteln (3, 65ff.) ist eine Vorstellung verwendet, die wir durchgängig in H finden: daß der Magier nach dem ersten Zusammentreffen in Caesarea beständig vor Petrus herreist, indem er ihn in allen Städten der syrischen Küste schlechtmacht, aber einem

[76]) Schmidt 78 Anm. 1; Schwartz 167. Über R 4, 34 s. u. S. 101. [77]) Schwartz 175. Andere haben gezweifelt, aber unsere Untersuchung wird das Ergebnis absolut sicherstellen. [78]) 6, 9, 1 καὶ τρίτον ἐπ' αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ (sc. τῷ Σίμωνι) εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει τοῦ κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς Ἰταλίαν. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ usw.

Kampf Mann gegen Mann möglichst ausweicht; in H ist dies geradezu das treibende Motiv der ganzen »Missionsreise« [79].

Die Flucht durch die syrischen Städte und die Abreise von Caesarea nach Rom sind unvereinbar und können keiner einheitlichen Konzeption angehören. Es kann auch keinen Zweifel geben, welches der beiden Motive mit dem ganzen Roman, so wie ihn R aufbaut, von Hause aus verwachsen ist, und welches gewaltsam herangetragen ist. Längst ist bewiesen, daß die Konzentrierung der Simondisputation auf Caesarea gegenüber der Verteilung auf Caesarea und Laodicea (so H) ursprünglich ist. Die Entlarvungsszene ist so gut erzählt — und, fügen wir hinzu, mit Niketes und Aquila, also Personen des Romanstoffes, so eng verbunden —, daß man sie schon aus inneren Gründen für die erste, originale Fassung des Romans in Anspruch genommen hat [80].

Hingegen offenbart sich 3, 65ff. deutlich als aufgesetzter Flicken. Die Kapitel fallen nicht nur durch das Fluchtmotiv aus dem gesamten Aufbau und Plan von R heraus, sondern enthalten auch sonst manches Merkwürdige, wovon hier nur der Umstand erwähnt sei, daß Clemens, der noch nicht getauft ist und von Gebet und gemeinsamer Mahlzeit ausgeschlossen zu werden pflegt, c. 68 als Glied eines engsten Kreises von zwölf Jüngern erscheint, der hier mit seiner pedantischen Einhaltung der Zwölfzahl eine wesentlich andere Bedeutung hat als die mehr zufällige Gemeinschaft von Vertrauten R 2, 1. H 2, 1.

Die Entlarvung Simons und seine Abreise nach Rom dürfen mit großer Wahrscheinlichkeit für G in Anspruch genommen werden. 3, 65ff. [81] sind vom Rekognitionisten. In G hat er das Fluchtmotiv nicht vorgefunden, sein eigener Einfall ist es auch nicht, denn sonst hätte er konsequenter davon Gebrauch gemacht. Daher bleibt als einzige Möglichkeit, daß es aus H entlehnt ist [82]. Der Homilist hat es erfunden und ausgebaut, wohl um die auseinanderfallenden Szenen

---

[79]) H 3, 58; 73. 4, 6. 6, 26. 7, 5; 10; 12. 8, 3. 16, 1. 19, 25. [80]) Heintze 27 Anm. 1. [81]) Eine Abgrenzung nach unten nehme ich zunächst nicht vor, weil R 3, 75 vielfach für einen ganz alten Bestandteil gehalten wird. [82]) Daß außer G, H und R noch weitere Fassungen, die den Anspruch auf den Namen selbständiger Rezensionen hätten, existiert haben, ist eine unbegründete Annahme. Die Worte Rufins über die zwei corpora (oben S. 80) und das Verfahren des Syrers beweisen, daß es um 400 sogar nur noch zwei Fassungen, H und R, gab. Gewisse Abweichungen innerhalb der einzelnen Rezensionen waren daneben natürlich vorhanden, wie der Vergleich eines beliebigen Abschnittes des syrischen Textes mit dem entsprechenden des lateinischen oder griechischen lehrt.

von G organischer zu verbinden; eine Folge davon war unter anderem die Teilung der großen Simondisputation [83].

Es bleiben noch zwei Punkte zu besprechen, die dem neuen Argument entgegengehalten werden könnten. H 8, 12 p. 85, 35 (= R 4, 16) kommen dem in Tripolis einziehenden Petrus entgegen οἱ ὑπ' αὐτοῦ ἐκπεμφθέντες ἀδελφοὶ τά τε ἄλλα τὰ κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὰ πραττόμενα τῷ Σίμωνι ἐξακριβῶσαι. In H erfahren wir vorher von der Aussendung und Beauftragung dieser Brüder nichts, wohl aber in R 3, 69—73: also, könnte man sagen, sind diese Kapitel ursprünglich, und H hat sie weggelassen, wobei er den Rest dieser Erfindung in H 8, 12 übersah. Aber R 4, 16 lautet der dem oben ausgeschriebenen entsprechende Satz: *fratres, qui praemissi fuerant, occurrunt et suscipientes nos abducunt* (so!) *per hospitia, quae praeparaverant.* Es ist höchst merkwürdig, daß gerade in R, wo vorher als Zweck der Aussendung die Beaufsichtigung Simons ausdrücklich angegeben war, jetzt bei der Wiedervereinigung von Simon zunächst gar nicht die Rede ist. Die Brüder sind Quartiermacher, wie R 6, 15 3 = H 11, 361 p. 120, 14; dieses Amt werden sie auch in G gehabt haben, es ist sehr notwendig bei der Größe der Menschenmenge, mit der Petrus herumzieht. Die Teilung der Reisegesellschaft dient zur Belebung der Erzählung, wie H 12, 1 = R 7, 1. Den Auftrag, Simon zu beobachten, hat erst der Homilist als Bestandteil des Fluchtmotivs hinzugefügt. Die Aussendung der Quartiermacher ist bei ihm unter den Tisch gefallen, wie wir dies auch für ein Wort des Petrus annehmen müssen, auf das sich H 12, 5 (= R 7, 5) zurückbezieht, und das nur R 3, 72 erhalten ist: *si qui possunt et volunt sequi nos, permittitur eis salva pietate* usw. Dies beweist nur, daß R 3, 72 — wenigstens dem Gedanken nach —, G angehört, beweist jedoch nichts für den ganzen Abschnitt H 3, 65—75.

Erheblich mehr Schwierigkeiten macht die Erwähnung Simons R 4, 34 *et ego quidem vobis quae apud Caesaream post digressum vestrum gesta sunt enarrabo; vos autem mihi quae hic a Simone perpetrata sunt indicate.* Wir haben gesehen, daß R 4, 16 der Name Simons im Gegensatz zu H 8, 12 [84] fehlt, und für wahrscheinlich erklärt, daß H ihn hinzugefügt hat. Ebenso ist es R 4, 36 gegenüber H 8, 33 p. 86, 25 und R 4, 81 gegenüber H 8, 91 p. 88, 10. Warum fällt gerade R 4, 34 (= H 8, 32 p. 86, 19) heraus? Nehmen wir einmal an, R 4 sei auf Grund von H 8, ohne Heranziehung von G, gemacht: so ist schlechter-

[83]) Daß das Motiv der Verfolgung und die Familiengeschichte heterogen sind, betont mit Recht Cullmann 101. Aber fälschlich hält er ersteres für das ältere.

[84]) Der ganze Kontext stimmt hier überein, s. u. S. 112.

dings nicht einzusehen, warum R von vier Nennungen Simons nur eine stehen ließ; es mußte ihm doch an allen liegen, nachdem er gerade vorher das Fluchtmotiv aus H gegen G eingeführt hatte. Oder nehmen wir an, R 4 und H 8 beruhten unabhängig voneinander auf G: so müssen wir erstens wegen R 4, 34 im Widerspruch zu allem oben Dargelegten zugeben, daß das »Fluchtmotiv« doch schon in G verwendet war — der Bruch zwischen R 3, 64 und 65 und das spätere gänzliche Verschwinden Simons in R bleiben dann unerklärt —, und zweitens ist es wiederum unerfindlich, warum entweder R drei von vier Erwähnungen Simons wegließ oder, wenn in G nur die eine (R 4, 34 = H 8, 32) stand, H drei neue hinzufügte. — Ich möchte daher glauben, daß die Erwähnung Simons R 4, 34 durch einen Irrtum in unseren R-Text kam, sei es, daß der Rekognitionist G und H nebeneinander benutzte und bald aus diesem, bald aus jenem Buch abschrieb, sei es, daß Rufin, der, wie nun feststeht, H neben R kannte, und dem es wohl nicht entging, daß seine beiden *corpora* nach langer Divergenz von R 4, 1 = H 8, 1 an wieder *eiusdem narrationis* waren, sein Auge von R auf H abschweifen ließ. Leider läßt uns der Syrer hier im Stich, da er mit 4, 14 den Rekognitionentext abbricht und mit H 10, 11 fortfährt [85].

2. Die Syzygienlehre.

H 2, 13ff. setzt Petrus auseinander: Gott ist gerecht, wie der wahre Prophet lehrt. Da hier auf Erden aber Ungerechtigkeit herrscht, muß es eine κρίσις geben und die Seele unsterblich sein. (14) Wenn man aber Gott nicht für gerecht hält, wie Simon? Dann gäbe es überhaupt keine Gerechtigkeit, weder bei Gott noch bei den Menschen, dann aber auch kein ἄδικον. Dieses Begriffspaar existiert jedoch — hier bricht die Gedankenreihe ab (ihre Konklusion versteht sich von selbst), und das Gegensatzpaar »gerecht — ungerecht« gibt Anlaß zur Eröffnung einer universalen dualistischen Lehre: (15) Gott ist einer, aber alle seine Werke sind διχῶς καὶ ἐναντίως διῃρημένα: Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod. Von allen Geschöpfen ist allein der Mensch nicht nach einer Seite festgelegt, er ist αὐτεξούσιος.. Für ihn ist die Reihenfolge der Erscheinungsformen (εἰκόνες) der Gegensatzpaare (συζυγίαι) ausgewechselt, d. h. das Geringere kommt zuerst, dann das Größere; so κόσμος und αἰών, ἄγνοια und γνῶσις. Dies gilt auch für die προφητείας ἡγεμόνες. Die folgenden Sätze (p. 25, 24ff.) sind dunkel, möglicher-

[85]) Die Zusammensetzung des syrischen Textes ist abschließend dargelegt von Frankenberg in der Einleitung zu seiner Ausgabe. Vgl. auch Schwartz 153.

weise durch Schuld von Ausfällen; der Sinn geht aber eindeutig aus den längeren Ausführungen H 3, 22—27 hervor: es gibt eine männliche und eine weibliche Prophetie, jene dem kommenden männlichen αἰών zugeordnet, diese dem weiblichen κόσμος, jene wahr, diese irrend. Zu dieser gehört Simon, τῆς ἀσθενοῦς ἀριστερᾶς συνεργός (p. 25, 30). Der zunächst dunkle Ausdruck gibt Anlaß, noch einmal zurückzugreifen: (16) Gott hat eine rechte und eine linke Seite, d. h. eine bessere und eine schlechtere; die rechte hat an sich den Vortritt, aber in der menschlichen Sphäre ist die Reihenfolge umgekehrt, erst kommt das Geringere, dann das Bessere: so ist von Adams Söhnen der ungerechte Kain der ältere; Noah sendet zuerst den schwarzen Raben aus, dann die weiße Taube; Abraham erzeugt erst Ismael, dann Isaak, dieser wiederum erst Esau, dann Jakob; erst erblickte der ἀρχιερεύς, dann der νομοθέτης das Licht der Welt [86]. (17) Elias ist der eine, schlechte Teil einer Syzygie, der andere ἀπελείφθη εἰς ἕτερον καιρόν. So kam auch zuerst Johannes [87], dann der Menschensohn. Nach dieser Ordnung, sagt Petrus, ist es nicht schwer, auch meinen Vorläufer Simon und mich richtig zu beurteilen. Dieser Satz ist das Ziel der Beispielreihe wie überhaupt der ganzen Syzygienkonstruktion. C. 18 kehrt denn auch zu ihm zurück. Aber vorher (p. 26, 16ff.) erhält die Syzygienliste eine Fortsetzung in die Zukunft: οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων· καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς τῷ τέλει πάλιν πρῶτον ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ καὶ τότε τὸν ὄντως χριστὸν ἡμῶν Ἰησοῦν ἀναφανῆναι καὶ μετὰ τοῦτο αἰωνίου φωτὸς ἀνατείλαντος πάντα τὰ τοῦ σκότους ἀφανῆ γενέσθαι.

Diese Sätze sind voll von Besonderheiten: was ist das falsche Evangelium, das nach Simon und nach Petrus kommen, was ist vollends das wahre Evangelium, das nach der Zerstörung Jerusalems heimlich verbreitet werden soll? Predigt denn nicht schon jetzt Petrus die Wahrheit, und das in aller Öffentlichkeit? Dazu kommt Sprachliches: der Anschluß an das Vorhergehende ist äußerst schlecht (Lagardes Riesenparenthese ist unmöglich). Daß ἐπανόρθωσις und intransitives ἀνατέλλω nur hier vorkommen, sagt an sich nicht viel: aber auch das Wort εὐαγγέλιον begegnet in den ganzen Homilien nur hier und ἀντίχριστος kommt weder als Wort noch als Begriff

[86]) D. h. Aaron ist der ältere Bruder des Moses, Ex 7 7. [87]) 'ἐν γεννητοῖς γυναικῶν' (Mt 11 11); vgl. H 3, 20f.; 52. Das Wort ist die Keimzelle der ganzen Lehre von der »weiblichen« Prophetie.

sonst vor! Ich glaube, diese Anstöße und Singularitäten genügen, um den ausgeschriebenen Passus aufs schwerste zu verdächtigen; er läßt sich auch ohne Schwierigkeiten auslösen. Tatsächlich halte ich ihn für interpoliert, später werde ich darauf zurückkommen.

Aber, so wird man einwenden, die Syzygienliste in R (3, 61) hat ja den Antichrist auch: also stand er, wie überhaupt eine Syzygienliste, die aus H und R rekonstruiert werden muß, bereits in G. Der Schluß ist zwingend, wenn nicht R von H abhängig ist. Betrachten wir die Liste in R einmal unter dieser Voraussetzung. Zunächst ist sie recht äußerlich an das Vorhergehende angehängt. Dann erscheint die merkwürdige Beschränkung der Syzygien auf zehn, die an der Natur der Sache nicht den mindesten Anhalt hat; in H findet sich auch keine Spur davon, denn die Zweiheit geht durch die ganze Schöpfung. Die Begründung, die R 3, 55 1 gibt: *secundum numerum decem plagarum, quae inlatae sunt Aegypto* ist an den Haaren herbeigezogen; wie es mit den ägyptischen Plagen in diesem Zusammenhang überhaupt steht, werden wir gleich sehen. In Wirklichkeit verdankt die Zehnzahl in R ihr Dasein dem Umstand, daß in H zufällig gerade zehn historische — wenn man so im Gegensatz zu den kosmischen (H 2, 15) sagen darf — Syzygien aufgezählt werden. Und nun im einzelnen: Kain und Abel konnte R unbedenklich übernehmen. Rabe und Taube waren ihm wohl unheimlich als πνευμάτων εἰκόνες δύο, vielleicht schienen sie ihm auch kein rechter Gegensatz; aber sie lieferten die Assoziation »Noah«, für den sich aus Gen 6 in den Giganten ein Gegner fand. Abraham gehört in H zu keiner Syzygie; aber für den Verfasser von R war seine Erwähnung im Zusammenhang von H sehr willkommen, weil er die Einreihung des Elias als einer unvollständigen Syzygie nicht verstand oder nicht verstehen wollte und deshalb einfach wegließ, aber die Zehnzahl trotzdem nicht aufgeben wollte. Pharao als Partner ist seltsam; den Schlüssel scheint H 17, 17 zu geben, wo die beiden in einem Atem genannt werden. Für Ismael sind in R die Philister eingesetzt [88]. Esau und Jakob sind einfach übernommen. Warum der ἀρχιερεύς

[88]) Schwartz weist mich darauf hin, daß sich von Ismael die Σαρακηνοί, die im südlichen und östlichen Palästina wohnenden arabischen Stämme, ableiteten (Vita Euthymii 24, MSG 114, 617 C, wo von drei Getauften die Rede ist: οὐ μὲν οὖν Ἀγαρηνούς [vgl. 39 υἱοὶ Ἄγαρ], ἔτι δὲ οὐδὲ Ἰσμαηλίτας; ἀλλὰ τῆς Σάρρας ἀπογόνους [Etymologie!] καὶ κληρονόμους ἀψευδεῖς τῆς ἐπαγγελίας; vgl. auch R 1, 33 3), die damals in großer Anzahl Christen geworden waren (im V. Jh. lassen sich sogar mehrere 'Bischöfe der Sarazenen' nachweisen). Möglicherweise hatte der Verfasser von R ein Interesse, ihren Ahnherrn nicht auf die schlechte Seite der Syzygie zu stellen.

(Aaron) durch die Magier [89] ersetzt ist, ist durchsichtig genug [90]: so wird ja auch die ganze Geschichte von Aarons Stab (H 2, 33; vgl. 20, 9) in R (3, 55) umgemodelt und harmlos gemacht. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn statt Johannes der Versucher eingesetzt wird; man vergleiche das Verhalten von R 2, 8 gegenüber H 2, 23 (unten S. 137). Bei Simon und Petrus ist die Sache glatt, ebenso bei Antichristus und Christus. Dagegen hat die neunte Syzygie von R großes Kopfzerbrechen gemacht; bei Rufin steht *nonum* (sc. *par*) *omnium gentium et illius qui mittetur seminare verbum inter gentes*, in der syrischen Übersetzung ἐνάτη τῆς τῶν ζιζανίων σπορᾶς καὶ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ διαπεμπομένου εἰς ἐπιστροφήν [91], ἐὰν καθαιρῆται ὁ ἅγιος (τόπος) καὶ τῇ ἐρημώσει ἐπιτιθῶσι τὸ βδέλυγμα. Schwartz (154) hat die syrische Fassung mit Recht für die bessere, originalere erklärt [92]; was eigentlich gemeint ist, bleibt freilich auch nach dem Syrer unklar, da doch schon Petrus das Evangelium unter den Heiden verbreitet. Sofort kommt jedoch Licht in das Dunkel, wenn man R von H abhängen läßt: der Autor verstand den Ausdruck von dem falschen und dem wahren Evangelium nicht, das nach der Zerstörung Jerusalems verbreitet wird, oder besser, er witterte darin — mit Recht — eine Häresie; er hat ihn zu einer ganz nichtssagenden Aussage über die Heidenmission abgemildert. Die Fassung des Syrers ist jedenfalls insofern besser, als sie das (wahre) εὐαγγέλιον selbst, gleichsam personifiziert, zum guten Glied der Syzygie macht wie H. Zur Einführung des Sämanns wurde Rufin wohl eben durch Erwähnung der ζιζάνια (Mt 13 25) in seiner griechischen Vorlage angeregt.

Überblicken wir die Veränderungen, die R an der Liste von H vorgenommen hat, so fällt zweierlei auf: einmal ist alles Bedenkliche ausgeschaltet, so vor allem die schlechte Beurteilung von Aaron und Johannes, was durchaus im Einklang steht mit der gesamten Haltung von R. Sodann aber wird die Lehre in ihrer Färbung entscheidend verändert: in H handelt es sich nicht um den konträren Gegensatz gut : böse, sondern um den graduellen χεῖρον : κρεῖττον [93]; das geht ganz eindeutig hervor aus den Beispielen Himmel : Erde, Sonne : Mond, Licht : Feuer (p. 25, 17), aber auch aus den historischen Syzygien Rabe : Taube, Ismael : Isaak, Esau : Jakob; auch Kain : Abel, Aaron : Moses, Elias : —, Johannes : Christus sind zweifellos so

[89]) Der Syrer hat »Johannes«, unverständlich, und wegen R 3, 55 sicher nicht ursprünglich. [90]) Vgl. Schmidt 26. [91]) Oder ist nach H 2, 17 zu übersetzen ἐπανόρθωσιν? [92]) Anders Waitz, ZKG 52, 1933, 306. [93]) p. 25, 36; klein : groß p. 25, 21.

gemeint, wenn wir uns die umfassende Lehre von der männlichen und weiblichen Prophetie vergegenwärtigen. Der Rekognitionist hat überall, wo er geändert hat, statt des graduellen Unterschiedes von unvollkommen und vollkommen, von Vorläufer und Erfüller den konträren Gegensatz der Feindschaft eingeführt: die Giganten, die Philister, die Magier [94], den Versucher. Er hat die ganze Lehre anders aufgefaßt, von H aus betrachtet: gründlich mißverstanden, was allerdings unschwer geschehen konnte, wenn man die Liste H 2, 16f. für sich nahm, nicht im Rahmen der ganzen dualistischen Lehre vom Bösen, wie sie am klarsten in H 19 und 20 vorgetragen wird.

Diese Feststellung zwingt zu der Frage: ist am Ende nicht nur die Syzygienliste (R 3, 61), sondern die ganze Syzygienlehre in R aus H entlehnt? Die Möglichkeit dürfte sich kaum bestreiten lassen, und einiges spricht recht entschieden dafür. In H ist der συζυγίας λόγος fest verankert und kommt immer wieder vor; in R erscheint er nur in dem einen Privatgespräch, 3, 51—62 [95]. Und auch dort scheint er mit einer gewissen Gewaltsamkeit eingeführt (wie wir das speziell für c. 61 schon festgestellt haben). Das Gespräch dreht sich um die Frage: wie kann Gott es zulassen, daß Simon, der Feind Gottes, so große Wunder tut (3, 52$_{1.5}$)? Antwort: das geschieht zur Prüfung der Menschen (52—54). Die natürliche Gegenfrage ist: welches Kriterium haben wir zur Unterscheidung der Wunder, die vom Bösen und von Gott kommen (55)? Auch darauf hat Petrus eine schlagende Antwort (59$_8$): *ille qui a malo est, signa quae facit, nulli prosunt; illa vero quae facit bonus, hominibus prosunt* (= H 2, 33$_5$ p. 31, 33) [96]. Dieser wahrhaft ingeniöse Grundsatz genügt vollständig. Durch Einführung der Syzygienlehre, wenigstens in der Form, die R ihr gibt, entstehen zwei Mißhelligkeiten: neben das Kriterium der Nützlichkeit der Wunder tritt, vollkommen überflüssig, das Kriterium der Reihenfolge des Auftretens der Wundertäter (c. 59); ferner: was müssen wir von Moses und Aaron denken, wenn wir auf ihre Wunder (c. 55) das Nützlichkeitskriterium anwenden? Mir scheint, der Rekognitionist hat die beiden in eine höchst prekäre Situation gebracht, indem er Aaron schonen wollte, dessen Wunder H 2, 33 tatsächlich auf der schlechten Seite stehen.

---

[94]) Cullmann 89 bemerkt mit Recht, daß erst R »a introduit des couples dans lesquels une collectivité est opposée à un individu«. [95]) Die R 8, 52ff. entwickelte dualistische Lehre ist anders und viel blasser gefärbt: die Existenz der *mala* ist Folge der Sünde der Menschen, wie R 4, 11 (s. u. S. 116). Von Syzygien kein Wort. Noch weniger haben die zwei Hände Gottes R 8, 43$_5$ mit der δεξιά und ἀριστερά der Homilien etwas zu tun. [96]) Die Testimonia s. u. S. 109.

Es hat somit sehr den Anschein, daß die Syzygienlehre, die R mit haarsträubender Naivität vorträgt [97], bei ihm ein Fremdkörper ist. Daran, daß sie erst von späterer Hand aus H interpoliert wäre — für R 3, 61 allein wäre diese Annahme möglich —, ist aber nicht zu denken; die Kapitel 51—62 sind, der inneren Widersprüche ungeachtet, aus einem Guß. Es bleibt nur die Möglichkeit, daß der Autor von R selbst sie in engem Anschluß an H geschrieben hat [98].

Dies führt zur letzten Frage: hat der Homilist die Syzygienlehre erfunden bzw. erstmals in die Clementinen eingeführt, oder stand sie schon in G? Die Beantwortung wird davon abhängen, ob die Lehre mit Anschauungen, die wir mit einiger Sicherheit für G voraussetzen dürfen, zusammenhängt, oder vielmehr mit Motiven und Theorien, die nachweislich erst der Homilist hinzugefügt hat. Die Syzygienlehre läßt sich nicht trennen von der Theorie der Entstehung des Teufels, die im 19. und 20. Buch der Homilien vorgetragen wird; der enge Zusammenhang wird allein schon dadurch bewiesen, daß die erste Syzygie, Kain und Abel, 19, 9 und 20, 5 als Illustration angeführt wird. Wie die beiden ungleichen Brüder von dem einen guten Adam stammen, so ist der πονηρός nicht anders als der ἀγαθός von Gott hervorgebracht und ist deshalb gleichsam der Bruder des Guten (20, 8), nur daß er in einer andern τροπή des Vaters erzeugt ist (20, 7). Zwischen beiden besteht wiederum nur ein gradueller Unterschied, kein konträrer Gegensatz. Die Kühnheit des Denkens, die es unternimmt, radikalen Monismus und radikalen Dualismus zu vereinigen, ist achtunggebietend, mag die gebotene Lösung auch bizarr sein. Die ganze Lehre steht nur in den Homilien [99],

---

[97]) Anders kann man die Konstruktion eines Zusammenhanges zwischen den zehn Syzygien und den zehn ägyptischen Plagen (c. 55 1) nicht bezeichnen. Und erst die Bemerkung, daß Pharao schon am Namen der Magier hätte erkennen müssen, wes Geistes Kind sie waren (c. 55 6)! Auch c. 59 ist höchst kindlich. [98]) Die Abhängigkeit dieser Kapitel von H nahm bereits Lehmann 462 an, obwohl er im übrigen R 1—3 für älter als H hielt. — Über allenfalls darin enthaltenes Gut von G s. u. S. 110. [99]) Gewiß kehren einzelne Motive und Wendungen auch dieser Partie in R wieder, so die Lehre von den zwei Reichen und ihren Fürsten (R 1, 24. 3, 52. 5, 9. 8, 52—55. 9, 4), die Ungleichheit der menschlichen Lose und ihr Sinn (H 19, 23 = R 9, 5 und 7), die Definition (H 20, 2 p. 189, 35 = R 3, 23) und die Begründung des freien Willens (H 19, 12 p. 183, 3 = R 3, 261), die Anschauung, daß der Teufel den Guten nicht schaden kann (H 19, 12 p. 182, 32 = R 8, 55). Der Tatbestand läßt sich auf zweierlei Weise erklären: R kann einzelnes aus H 19 und 20 übernommen haben (für R 8, 47—56 ist das nicht unwahrscheinlich); anderseits kann H Material und Motive von G verwenden, wie das ganz unstreitig der Fall ist H 19, 19 (Sitten der Perser und Britannier) und 19, 22 (Vorschriften

und dies spricht doch sehr stark dafür, daß sie auch erst vom Homilisten hereingebracht ist [100]. Natürlich läßt sich dagegen einwenden, daß der Rekognitionist sie wegen ihrer Gewagtheit ausschied, obwohl er sie bereits in G vorfand. Mir scheint jedoch, daß sie sich schlecht mit der Lehre vom wahren Propheten verträgt [101], die in H und R gleich fest verwurzelt ist und darum mit großer Sicherheit für G in Anspruch genommen werden darf. Aber in dem dualistischen System ist kein Raum für den wahren Propheten, so wenig wie in der Syzygienliste; denn mit dem ἀγαθὸς ἡγεμών wird man ihn nicht identifizieren dürfen, sonst müßte das irgendwo ausgesprochen werden. Auch ist zu beachten, daß die H 19 und 20 von Petrus vorgetragene Lehre über Gott und die zwei ἡγεμόνες eine bedenkliche Verwandtschaft zeigt mit der H 3, 2 und 18, 12 dem Simon zugeschriebenen Dreigötterlehre [102], die der Apostel dort sehr temperamentvoll verurteilt. Endlich unterscheidet sich die zögernde Art, mit der Petrus in H 20 seine Ansichten — und zwar als seine eigenen, nicht als die des wahren Propheten — vorträgt (20, 6), doch nicht unwesentlich von der sonst zur Schau getragenen Selbstsicherheit; auch hierin möchte ich ein Anzeichen sehen, daß in diesen Partien eine vom Autor der Grundschrift ganz verschiedene Persönlichkeit, nämlich der Homilist, am Werke ist.

Freilich besagt ein solcher subjektiver Eindruck nicht viel, und auch ein widerspruchsloses dogmatisches System darf man in dem »Roman« nicht postulieren. Ich lege daher mehr Wert auf folgendes Argument: die ganze Syzygienlehre ist auf das Paar Simon—Petrus abgestellt. Simon erhält durch Eingliederung in die umfassende Theorie eine gewisse Würde, er ist mit Petrus schicksalhaft verbunden. Das paßt zu den Homilien, wo die Gegnerschaft Simon—Petrus den ganzen Roman zusammenhält, wo Simon an allen Orten Vorläufer und Wegbereiter des Apostels und im neunzehnten Buch mehr Mitunterredner als Feind ist. Aber wie verträgt es sich mit dem Simon von R und G? Dort ist er eine Episodenfigur, ein Zauberer und ein aufgeblasener Schwindler. Die beiden Konzeptionen sind im Grunde unvereinbar. Die Syzygienlehre ist erst zusammen mit dem

---

über den Koitus); die konsequent ausgebaute dualistische Lehre wird man deswegen für G nicht beanspruchen. [100]) Kundigere mögen beurteilen, ob nicht Gedanken des Origenes vorausgesetzt sind (z. B. H 20, 9, Erlösung des Teufels); wenn ja, bringt dies allein schon die Entscheidung, denn G ist älter als Origenes. [101]) Heterogenen Ursprung der beiden Theorien nimmt auch an L. Cerfaux, Rech. de Sc. Rel. 18, 1928, 152ff. 163. [102]) Wahrscheinlich ist dabei an Apelles gedacht, vgl. Harnack, Marcion 338*.

Fluchtmotiv eingeführt worden, das wir mit großer Wahrscheinlichkeit glaubten dem Homilisten zuschreiben zu können.

Es bleibt ein letzter Einwand, der sich aber bei genauerer Überlegung in eine Bestätigung verwandelt. Bekanntlich wird die famose Regel über die nützlichen und unnützen Wunder mehrmals im Opus imperfectum in Matthaeum zitiert [103]: zu Mt 7 16, MSG 56 p. 739 Mitte *adhuc autem considera, an virtutes quas facit utiles sint an inutiles. utiles sunt quae mirabiliter fiunt et ad salutem proficiunt, utputa infirmos sanare et alia huiusmodi, quae fecit Christus. vacuae autem sunt quae admirationem quidem faciunt videntibus, utilitatem autem adferunt nullam, utputa volare per aerem, sicut et dominum diabolus hortabatur, statuas facere ambulare, aut commisceri flammae et non comburi, et alia qualia Simon fecit;* das gilt aber nur für die Gegenwart, nicht für die Endzeit, *quia futurum est, ut etiam ex parte bona faciendorum signorum diabolo detur potestas.* Ähnlich mit ausdrücklichem Zitat zu Mt 24 16 p. 909 Mitte *(sicut Petrus apud Clementem exponit)* und zu Mt 24 24 p. 915 unten *(sicut in historia Clementis Petrus exponit).* Nun können diese Zitate einfach aus R stammen [104], das ist sogar sehr wahrscheinlich, nicht nur wegen der Verbindung der allgemeinen Regel mit der Einschränkung für die Zeit der letzten Versuchung (vgl. R 3, 59—60), sondern auch wegen der Wendung *commisceri flammae,* die so nur R 3, 47 2 begegnet *(igni commixtus unum corpus effectus sum).* Wir können jedoch die Möglichkeit nicht ganz ausschalten, daß sie aus dem Matthäuskommentar des Origenes stammen [105], wofür positiv spricht, daß das Clemenszitat Op. imperf. in Mt 10 41 p. 770 unten (die guten Werke der Heiden nützen ihnen für die Ewigkeit nichts, werden aber auf Erden belohnt) sich inhaltlich genau mit dem Clemenszitat Orig. in Mt ser. 77 p. 185, 18 Klostermann deckt, welch letzteres weder in R [106] noch in H eine volle Entsprechung hat, also aus G stammt [107]. Wenn wir für die übrigen Zitate im Opus imperfectum das gleiche annehmen müssen, stand also auch das Wunderkriterium bereits in G [108]. Diese Eventualität würde aber die eben

[103]) Vgl. Waitz 41. [104]) So Schmidt 177; vgl. Schwartz 160 Anm. 2. [105]) So I. F. A. Hort, Notes introductory to the Study of the Clementine Recognitions, London 1901, 43. [106]) Am nächsten steht R 10, 2; vgl. Schmidt 171ff. [107]) Vgl. Schmidt a. a. O., Cullmann 33, Schwartz 170. Daß der Autor des Opus imperfectum G selbständig benützte, ist unwahrscheinlich (schon wegen der Verbindung mit Dan 4 24, wie bei Origenes), käme aber für unsere Fragestellung auf dasselbe hinaus. [108]) Dem Sinne nach eng verwandt ist Orig. c. Cels. 2, 51 p. 174, 14ff. Koetschau: διὰ τί οὐχὶ καὶ βεβασανισμένως τοὺς ἐπαγγελλομένους τὰς δυνάμεις ἐξετάσομεν ἀπὸ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἤθους καὶ τῶν ἐπακολουθούντων ταῖς δυνάμεσιν ἤτοι εἰς βλάβην τῶν ἀνθρώπων ἢ εἰς ἠθῶν ἐπανόρθωσιν, τίς μὲν δαίμοσι δια-

vorgetragene Hypothese über die Syzygienlehre keineswegs hinfällig machen. Wir haben oben (S. 106) bemerkt, daß sich das R 3, 59s aus der Nützlichkeit der Wunder gewonnene Kriterium schlecht verträgt mit dem aus der Reihenfolge der Wundertäter abgeleiteten. Der Anstoß gilt ebensosehr für H 2, 33, wenn die Verbindung der beiden Kriterien dort auch geschickter vollzogen ist. Es erscheint mir daher, auch ganz ohne Rücksicht auf die Zitate des Opus imperfectum, wahrscheinlich, daß das Kriterium der Nützlichkeit bereits in G aufgestellt war, während das der Reihenfolge zusätzliche Erfindung von H ist.

3. Der Bestand der Grundschrift.

Was bisher nur Arbeitshypothese war, R benutze H, darf nunmehr als hinreichend gesichert gelten — zumal dann, wenn es sich bestätigt, daß in H 2, 17 eine Interpolation vorhanden ist —, daß wir darauf weiterbauen können. Vor allem gilt es, wirklich ernsthaft die Konsequenzen aus der Hypothese zu ziehen: gerade die in R und H parallellaufenden Stücke, die Waitz und seine Nachfolger unbedenklich für G in Anspruch nahmen, unterliegen nun dem Verdacht, direkt aus H in R übernommen zu sein. Und zwar wird man dem Verdacht stattgeben müssen, wo sich die Fassung von H als ursprünglicher erweist — sie kann dann zwar immer noch ganz oder teilweise aus G stammen, aber der Beweis ist schwierig und unsicher —; wo dagegen R gegenüber H primär erscheint, gilt der Schluß auf G, als ob die beiden Bearbeitungen voneinander unabhängig wären. In allen Fällen, wo der Vergleich für die zweite Alternative entscheidet, werden sich daher auch Bausteine für die Rekonstruktion von G ergeben. Wir nehmen die einzelnen Parallelabschnitte gesondert in Augenschein.

Der Romanstoff.

Bei den Anagnorismenszenen[109] kann ich mich kurz fassen. Denn Waitz (34f.) und besonders Heintze (8ff.) haben bündig dargetan, daß die Anagnorisis des Vaters in R ungleich wirkungsvoller dargestellt ist als in H, auch mit dem Disputationsstoff weit besser verknüpft. Heintze (7) hat auch unbedingt recht, wenn er der ausführ-

κονούμενος διά τινων ἐπῳδῶν καὶ μαγγανειῶν τὰ τοιαῦτα ποιεῖ, τίς δ' ἐν χώρᾳ καθαρᾷ καὶ ἁγίᾳ γενόμενος κατὰ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ καὶ τὸ πνεῦμα, οἶμαι δὲ καὶ τὸ σῶμα, τῷ θεῷ, παραδεξάμενος θεῖόν τι πνεῦμα τὰ τοιαῦτα εἰς ὠφέλειαν ἀνθρώπων καὶ προτροπὴν τὴν ἐπὶ τὸ πιστεύειν θεῷ ἀληθινῷ πράττει; Ob ein Zusammenhang dieser Stelle mit den Clementinen besteht, wage ich nicht zu sagen.

[109]) H 12—13 = R 7. H 14 = R 8, 1—4. 9, 32—37.

lichen Wiederholung der Erzählung der Mattidia durch Petrus in R 7, 26 vor H 13, 2 den Vorzug gibt [110]. Der »Roman«, in der Form, die R erhalten hat, bildete also schon das Rückgrat von G, wie dies — gegen Uhlhorn — auch Schwartz [111] annimmt. Widersprüche im Aufbau der Handlung, die aufzuzeigen nicht schwerfällt [112], dürfen dabei nicht irremachen. Mit Recht hat Helm in der Besprechung von Heintzes Buch [113] betont, daß schon in G der Romanstoff nicht widerspruchsfrei gestaltet war [114]

Die Reden in Tripolis.

H 8—11 und R 4—6 stimmen weitgehend überein. Es dürfte nützlich sein, eine Konkordanztabelle vorauszuschicken (kleine Differenzen sind nicht berücksichtigt):

H 8, 1—11	=	R 4, 1—11		R 4, 1—11	= H 8, 1—11
H 8, 12—16					
H 8, 14	vgl.	R 4, 26?			
H 8, 17	vgl.	R 4, 12		R 4, 12	vgl. H 8, 17
H 8, 18—20					
H 8, 21	vgl.	R 4, 34 2-3			
H 8, 22	vgl.	R 4, 35 3-6			
H 8, 23—9, 2					
H 9, 3—7	=	R 4, 27—30 (vgl. 4, 13)		R 4, 13	vgl. H 9, 7
H 9, 8—14	=	R 4, 14—19		R 4, 14—19	= H 9, 8—14
H 9, 15—18	vgl.	R 4, 20		R 4, 20	vgl. H 9, 15—18
				R 4, 21—25	
				R 4, 26	vgl. H 8, 14?
				R 4, 27—30	= H 9, 3—7
				R 4, 31	
H 9, 19—21	=	R 4, 32—33		R 4, 32—33	= H 9, 19—21
H 9, 22					
H 9, 23 1	=	R 4, 34 1		R 4, 34 1	= H 9, 23 1
H 9, 23 2-3				R 4, 34 2-3	vgl. H 8, 21
				R 4, 34 4—35 2	vgl. H 11, 35
				R 4, 35 3-6	vgl. H 8, 22
				R 4, 36—37	

[110]) Der λόγος περὶ φιλανθρωπίας (H 12, 25—33) ist erst spätere Zutat, vgl. Schwartz 157. [111]) 176 Anm. 2. [112]) Heintze 115 ff. [113]) BphW. 1915, 226. [114]) Treffende, über Heintze erheblich hinausführende Beobachtungen über Bezugnahme des Clemensromans auf Xenophon von Ephesos, Chariton und Heliodor macht K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen 1927, 71 ff. Den Folgerungen K.s, sowohl denen über zwei Fassungen der Grundschrift als denen über die Vorgeschichte des Romanstoffs, kann ich mich freilich nicht anschließen.

H 10, 11—31		R 5, 1	
H 10, 32—6	vgl. R 5, 2—13	R 5, 2—13	vgl. H 10, 32—6
H 10, 7—20	= R 5, 14—22	R 5, 14—22	= H 10, 7—20
H 10, 21—25		R 5, 23—362	= H 11, 4—18
H 10, 26	= R 5,363-5	R 5, 363-5	= H 10, 26
H 11, 1—3	= R 6, 1—3	R 6, 1—3	= H 11, 1—3
H 11, 4—18	= R 5, 23—362		
H 11, 19—351	= R 6, 4—152	R 6, 4—152	= H 11, 19—351
H 11, 35	vgl. R 4, 344—352		
H 11, 36	= R 6, 153-6	R 6, 153-6	= H 11, 36

Die Konkordanz, die sich noch durch viele Einzelheiten verfeinern ließe, zeigt, daß wir vor zwei Mosaikbildern stehen; ein Teil der Steine liegt in beiden am gleichen Platz, ein Teil ist verschoben und wieder andere sind nur in einem der Bilder verwendet. Wir müssen nun fragen, ob eines davon Original ist, oder ob wir beide auseinandernehmen müssen, um aus ihren Werksteinen das Urbild zu rekonstruieren, eine Aufgabe, die hier nicht unmöglich erscheint [115].

Daß sich R nicht einfach aus H ableiten läßt, ist hier leicht und eindeutig zu entscheiden. Ich lege keinen großen Nachdruck darauf, daß die Dreizahl der Disputationstage in R vertrauenerweckender aussieht als die Vierzahl in H: der Autor könnte einmal variieren. Entscheidend ist die Tatsache, daß das Stück R 5, 23—362 = H 11, 4—18 in R an der richtigen Stelle steht [116]: es gehört zur Invektive gegen den Götzenkult, dem Hauptthema von R 5 und H 10; zwischen H 11, 3/4 und 18/19 ist gedanklich ein scharfer Bruch, während H 11, 3 und 19 ebenso glatt aneinanderschließen wie R 6, 3 und 4 [117]. Auch an vielen Einzelstellen hat R ein Plus, das nicht nach eigener Zutat aussieht: man vergleiche R 5, 14 mit H 10, 7, R 5, 20 mit H 10, 16 (Ibis!), R 5, 29 mit H 11, 12, R 6, 4 mit H 11, 19. Wir dürfen als wahrscheinlich annehmen, daß R 4—6 weit mehr, wenn nicht ganz, von G abhängt, wofür ja schon die große Kompliziertheit der Konkordanz mit H sprechen muß. Somit sind von H und R Rückschlüsse auf G erlaubt.

Gleich am Anfang des uns beschäftigenden Abschnitts deckt sich ein großes Stück, H 8, 1—11 = R 4, 1—11. Im ersten Kapitel ist naturgemäß eine Differenz, weil in H 7 die Reise von Caesarea nach Tripolis ausführlich beschrieben wurde, während R dies nachholen muß. Die genannten Stationen stimmen nicht ganz überein: H unter-

[115]) Vgl. Bousset, GGA 1905, 428. [116]) Vgl. Waitz 35. [117]) Was H zur Umstellung bewog, ist schwer zu sagen; wollte er den Umfang der Bücher ausgleichen?

schlägt Dora und Ptolemais, R Byblos; auch dies ein Zeichen, daß R nicht einfach von H abhängt. Bis zum Schluß von c. 3 gehen dann beide Fassungen zusammen [118]. Erst im vierten Kapitel zeigen sich wieder merkwürdige Diskrepanzen. H 8, 4 zitiert zunächst Mt 8 11 πολλοὶ ἐλεύσονται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν usw., sodann Mt 22 14 πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Aus dem letzteren Herrenwort ergibt sich ganz natürlich der Gedanke, daß es nicht auf das κληθῆναι ankommt, das ja kein Verdienst ist, sondern auf die guten Werke, was dann zum Folgenden weiterleitet. In R 4, 4 fehlt das zweite Schriftzitat, dafür steht vor dem ersten Mt 9 37 f. *messis quidem multa, operarii autem pauci* usw. In den Ausführungen, die sich an die Zitate anschließen, fehlt die Geradlinigkeit: weil viele kommen, sollen die *conservi et adiutores* des Petrus den *ordo praedicandi* gut lernen, um die Seelen der begierigen Hörer retten zu können. Und zwar (*ergo* = οὖν, anknüpfend, nicht folgernd) haben sie die Begierde zu hören von Gott, wie — so geht es in c. 5 weiter — den Hebräern von Gott geschenkt wurde, Moses zu lieben und ihm zu glauben. Der Gedanke der Werkheiligkeit wird noch nicht angeschlagen, sehr zum Schaden für das, was folgt. Die Wendung zu den *conservi* ist vielleicht durch die *operarii* im Matthäuszitat hervorgerufen. Im ganzen macht die Fassung von H den weitaus besseren Eindruck [119]. Schwanken kann man nur, ob die Heranziehung von Mt 9 37 auf R zurückgeht, oder ob in G alle drei Zitate standen.

Es folgt die berüchtigte Stelle, die die Gleichwertigkeit der mosaischen mit der christlichen Religion behauptet (H 8, 5—7 = R 4, 5). Sie ist merkwürdig genug, wiewohl der Judaismus bei Berücksichtigung des Zusammenhangs weniger kraß erscheint als bei isolierter Betrachtung. Das, worauf es Petrus ankommt, ist, daß (H 8, 6 3 p. 87, 17) τὸ πιστεύειν διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται. Der Gedanke unterscheidet sich kaum von dem H 11, 16 3 (= R 5, 34 2) ausgesprochenen ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν usw., der ganz unanfechtbar ist, vgl. Rm 2 28 9 6 Apc 2 9. Da nun einerseits die Lehre Jesu mit der des Moses identisch ist, anderseits Gott selbst Jesus vor den Juden verborgen hat — so wird Mt 11 25 interpretiert —, ist es nicht mehr als ein logischer Schluß, daß der Jude, der den Weisungen Moses' folgt, Gott ebenso wohlgefällig ist wie der von Jesus belehrte Heide. Zur

---

[118]) Über die Erwähnungen Simons s. o. S. 101. [119]) Ein unsicherer Faktor bleibt natürlich immer die Tätigkeit Rufins an R. Doch dürfen wir — das lehrt der Vergleich mit dem Syrer in R 1—3 zur Genüge — uns doch einigermaßen darauf verlassen, daß er den Gedankenzusammenhang treu wiedergibt.

Abmilderung wird noch hinzugefügt, erstens, daß es zusätzliche Voraussetzung fürs Heil sei, für die Juden Jesum, für die jesusgläubigen Heiden Moses wenigstens nicht zu hassen, zweitens, daß der Glaube an die Botschaft beider Lehrer ein besonderer von Gott verliehener Vorzug sei. Die ganze Erörterung hat absolut keine »judaistische« Tendenz — den Heidenchristen wird ja die Erfüllung des mosaischen Gesetzes ausdrücklich erlassen —, es werden lediglich aus den durch mehrere Herrenworte gegebenen Prämissen mit pedantischer Konsequenz Schlüsse gezogen, Schlüsse, die dann allerdings ein wenig bedenklich klingen.

Ich habe die Darstellung von H paraphrasiert, deren gedanklicher Aufbau tadellos ist. Ob man das ganze Stück ohne weiteres für G in Anspruch nehmen darf, ist nicht unbedingt sicher. Die oben gekennzeichneten Abschwächungen (H 8, 7) könnten Zutat von H sein, besonders die zweite, die auch sprachlich etwas angehängt erscheint, und daß Lc 6 46 (vgl. Mt 7 21) dreimal vorkommt (p. 87, 12. 27. 30) mag auch Zeichen von Überarbeitung sein, obwohl es nicht stört.

In R 4, 5 habe ich deutlich das Gefühl, daß dem Autor nicht recht wohl bei der Sache ist, und daß er versucht, noch weiter abzuschwächen, wiewohl ihm dies nur unvollkommen gelingt. Zunächst wird nicht, wie in H, gleich von vornherein gesagt, daß alles auf die guten Werke ankommt, sondern dies wird erst c. 53 nachgetragen. Dann wird die Begabung der Hebräer mit dem Glauben an Moses als ein historisches Faktum hingestellt, dem jetzt der Ruf Jesu an die Völker gegenübergetreten ist (c. 51-2). Mt 11 25 wird denn auch so interpretiert (§ 6): *per quod utique declaratur, quia Hebraeorum populus qui ex lege eruditus est ignoravit eum, populus autem gentium agnovit Jesum et veneratur, propter quod et salvabitur, non solum agnoscens eum sed et voluntatem eius faciens.* Daß für den Juden auch nach dem Erscheinen Jesu die treue Erfüllung des Gesetzes zum Heil ausreicht, wenn er nur Jesum nicht haßt, wird nicht gesagt. Dagegen ist die zweite Abmilderung des Standpunkts von H stark ausgeweitet und in ihrem Sinn vollkommen verkehrt: während H sagt εἴ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι, wird in R die Annahme auch des anderen Lehrers als freie sittliche Leistung des Menschen gefordert. Die Änderung, die dem Tenor der ganzen Ausführungen, der auch in R noch deutlich zu spüren ist *(desiderium . . . habere erga doctorem veritatis, hoc a patre caelesti donatum est. sed salus in eo est, ut voluntatem eius . . . facias)*, stracks zuwiderläuft, erfolgte in bester Absicht, und es war sicher nicht der Wunsch des Rekognitionisten, daß gerade das Gegenteil von dem, was er wollte,

herauskommt, nämlich eine Verstärkung der »judaistischen« Tendenz, indem nun vom Heidenchristen verlangt wird, *ut credat et Moysi.* Ich brauche kaum noch zu sagen, daß R hier für die Rekonstruktion von G gar nichts ausgibt.

Die Überleitung zur Rede an das Volk (H 8, 8 = R 4, 6—7) ist in R breiter ausgesponnen, und das dürfte ursprünglich sein. Man glaubt noch zu sehen, wie der Homilist die Präliminarien, die ihn nicht interessieren, unter den Tisch fallen läßt und gleich auf R 4, 7₁ überspringt — nur ὥσπερ ὑπό τινος κληθέντες stammt aus R 4, 6₃ —; das Lokal muß er dann freilich nachtragen. Etwas tiefer greift der Unterschied, daß in R die Heilung der Besessenen und Kranken sofort erfolgt, während sie in H (8, 24) bis nach der Predigt warten müssen. Das Wunder in R ist gröber und könnte daher als jüngere Modifikation erscheinen. Aber R 4, 8 und 4, 32 beruft sich Petrus auf eben dieses Wunder (die Parallelstellen in H 8, 9 und 9, 19 tragen das Stigma der Konsequenzänderung an der Stirn); wir erkennen, daß H die Heilungen als Endeffekt für den ersten Tagesschluß aufgespart hat, den er durch Zerlegung der ersten Tripolishomilie in zwei erst geschaffen hat.

Petrus stellt zunächst das Thema seiner Predigt (H 8, 9 = R 4, 8): er will zeigen, daß die Qualen, die die Menschen von den Dämonen erdulden müssen, eine gerechte Strafe Gottes sind. In R ist dies eng mit den vorher erfolgten Heilungen verbunden, in H ist es durch die eben besprochene Änderung verschwommen geworden. Sonst stimmen H und R genau überein, die Verkürzung am Schluß des Kapitels mag auf Rufins Konto gehen.

Der Redner beginnt mit der Schöpfung des Menschen (H 8, 10 = R 4, 9). Adam — der Name wird nicht genannt, aber wer gemeint ist, ist in H unverkennbar —, von Gott nach seinem Bilde geschaffen, voll von der Göttlichkeit seines Schöpfers und wahrer Prophet, zeigt seinen Kindern den Weg zur Gottesfreundschaft und gibt ihnen den ewigen νόμος, der nicht zugrundegehen, nicht verfälscht werden, nicht an einem Ort verborgen werden und von jedem gelesen werden kann; solange die Menschen diesem νόμος folgen, geht es ihnen gut. So H; die Lehre stimmt überein mit der Adamspekulation, die die ganzen Homilien durchzieht (am deutlichsten H 2, 17. 20—21), und auch in R noch Spuren hinterlassen hat (R 1, 47); die Verfälschung des geschriebenen Gesetzes (H 2, 38. 3, 47) ist angedeutet. Mit R ist nicht viel anzufangen; durch Einführung des *unigenitus* ist der Sinn der ganzen Erzählung verdunkelt. Ich getraue mich nicht zu entscheiden, ob der Rekognitionist (oder Rufin?) nicht verstand, daß Adam gemeint ist, oder ob er ihn absichtlich durch den präexistenten

Christus ersetzt hat; auch ein Eingriff des eunomianischen Interpolators ist nicht ausgeschlossen [120]. Deutlich ist jedoch, einmal daß die Formulierung in R sekundär ist, zweitens daß der Autor den Wortlaut von H 8, 10 vor sich hatte, bis p. 88, 28 εὐφραίνεται. Die Worte καὶ τὰ ἐκείνῳ δοκοῦντα — ἀναγνωσθῆναι δυνάμενον haben keine Entsprechung [121]. Dafür ist die Schilderung des glücklichen sündlosen Zeitalters in R breiter, wie auch die Ausmalung der durch den Undank der Menschen verursachten Leiden (R 4, 10—11 = H 8, 11). Man hat den Eindruck, daß H hier epitomiert hat und R der Grundschrift nähersteht; daß R 4, 10₃ noch einmal die φιλία θεοῦ erwähnt wird, ist nicht schlecht, auch daß die Bestrafung R 4, 11₃ sich enger an Gen 3 17ff. anschließt; in H ist schon alles auf die Dämonogonie ausgerichtet.

Nun gehen die Rezensionen auseinander. In H wird, mit freier Verwendung von Gen 6 [122], die Entstehung der Dämonen erzählt (8, 12—20). Der Abschnitt gehört zu den bestgelungenen Stücken der Homilien; die Patenschaft von Platons Mythen wird nicht verleugnet [123]. In R findet sich keine rechte Entsprechung, höchstens in R 4, 26, wo gefallene Engel den Menschen die Magie lehren. R 4, 12₂₋₃ (Rettung Noahs) stimmt ziemlich genau mit H 8, 17₄ überein, aber der Zusammenhang ist anders, denn vorher ist nur die Entrückung Henochs berichtet (R 4, 12₁), danach kommt gleich der neue Sündenfall der Menschen nach der Sintflut.

Der Mythus von der Entstehung der Dämonen ist Eigentum von H. Die extreme Feindschaft gegen alle Zivilisation (c. 14) ist singulär, R jedenfalls ganz fremd, wie auch der leidenschaftliche Abscheu vor Blut (c. 15—17, vgl. H 3, 24. 26. 27) und Fleischgenuß (c. 15—17. 19) Spezialität von H zu sein scheint [124]. Ferner: die κακά, die die Erde und die Elemente hervorbringen, sind nach R 4, 9₃₋₄. 11 (vgl. R 8, 47—48) unmittelbare Folge der menschlichen Undankbarkeit; dasselbe erwarten wir nach dem Gedankengang von H 8, 10—11 (obwohl es durch die schon besprochene Verkürzung vielleicht absichtlich verdunkelt ist). Mit dem γάρ in H 8, 12₁ wird

---

[120]) s. o. S. 98. [121]) Das beweist natürlich nicht, daß sie nicht in G standen. Trotzdem ist dies nicht wahrscheinlich, da die Lehre von den falschen Perikopen nur in H vorkommt (R 1, 21₈ ist nur von der richtigen Interpretation des dunkel geschriebenen Gesetzes die Rede). [122]) Vgl. auch Buch Henoch c. 6—8. Brewer, Commodian von Gaza, Paderborn 1906, 252. [123]) Zu der Rede an die Dämonenseelen H 8, 19 vgl. Staat 10, 617 D. Timaeus 41 A. [124]) R 1, 30₁. 4, 36 verbietet nur den Genuß von nicht rituell geschlachteten Tieren (Gen 9 4). R 7, 6 (= H 12, 6) ist lediglich von Petri persönlicher Lebensweise die Rede.

nun aber nicht eine — von dem gerechten Gott verhängte — Strafe eingeführt, vielmehr die Herabkunft der ἄγγελοι, die den Menschen gar nichts Böses zufügen, sondern sich auf das ἐλέγχειν beschränken. Die κακά kommen erst H 8, 17, aber nicht als Folge der Undankbarkeit, sondern des Blutvergießens. Die Änderung des ursprünglichen Planes ist deutlich. In R, wo die 4, 9 begonnene Geschichtserzählung weiterläuft, dürfte er ziemlich treu bewahrt sein.

Ein äußeres Zeugnis bestätigt diese Vermutung. Im Chronicon paschale (I p. 40 ed. Bonn.) heißt es: ὅθεν καὶ Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἀφηγεῖται Κλημίῳ λέγων· ἑνί τινι δικαίῳ μετὰ τῶν ἐξ αὐτοῦ [Νῶε σὺν τοῖς ἐξ αὐτοῦ] (del. Holsten) ἐν λάρνακι διασώζεσθαι προαγγείλας ὕδωρ εἰς κατακλυσμὸν ἐπήγαγεν, ἵνα πάντων τῶν ἀκαθάρτων ὀλεθρευθέντων ὁ κόσμος καθαρισθῇ, ἐν αὐτῇ τῇ λάρνακι διασωθεὶς εἰς δευτέραν περιουσίαν πατρὸς ἀποδοθῇ. ὅμως καὶ τούτων γενομένων οἱ ἄνθρωποι ἤρξαντο ἀσεβεῖν (vgl. p. 49 ἠνίξατο Πέτρος εἰπών· μετὰ τὸν κατακλυσμὸν πάλιν οἱ ἄνθρωποι ἀσεβεῖν ἤρξαντο). Der Wortlaut ist unheilbar verdorben, aber es kann nicht der geringste Zweifel bestehen, daß hier H 8, 17$_4$ (= R 4, 12$_{2-3}$) mit R 4, 13$_1$ verbunden ist [125], daß also in den von der Chronik (bzw. von ihrer Quelle) benutzten Clementinen H 8, 17$_4$ nicht im Zusammenhang des Dämonenmythus, wie jetzt in H, sondern in dem der Geschichtserzählung, wie in R, vorkam. Da nun aber R in seiner heutigen Gestalt nicht die Quelle der Osterchronik war — das zeigt das zweite, gleich zu besprechende Zitat —, muß ihr G vorgelegen haben, das in dem zitierten Stück mit R wesentlich identisch war. Der Dämonenmythus kann erst vom Homilisten verfaßt sein, der jedoch dazu mindestens ein Werkstück aus G entlehnte (H 8, 17$_4$ = R 4, 12$_{2-3}$).

In H, dem wir bisher in erster Linie folgten, haben wir nun den G-Faden verloren, in R dagegen durch das Zitat der Chronik in Gestalt von 4, 13$_1$ ein neues Ende in die Hand bekommen, das wir ergreifen wollen. Es ist die Rede von der neuen Verderbnis nach der Sintflut. Die Erzählung, wie es dazu kam, wird seltsamerweise auf *paulo post* verschoben, dafür gleich breit eine Schilderung der *temulenta convivia* bei den heidnischen Götterkulten gegeben. *Paulo post* kann sich nur auf R 4, 27—30 beziehen, wo die Entstehung des Idolkultes durch Cham, Mezraim und Nebrod berichtet wird (4, 27$_1$ ist

[125]) Vgl. Waitz 44, der mit Recht Stellung nimmt gegen die Behauptung Preuschens bei Harnack, Altchr. Lit. I 227, Chron. pasch. stünde R 4, 12 näher als H 8, 17. Das Zitat bietet — bis auf den letzten Satz — nichts als eine korrupte Form der Worte von H, die allerdings ungefähr so auch in den griechischen Rekognitionen gestanden haben werden. Rufin hat ein nur im Lateinischen mögliches Spiel mit der Doppelbedeutung von *mundus* hereingebracht.

auf 4, 12 rückverwiesen). R 4, 30 klingt aus in eine Beschreibung des Götzenkultes, die geradezu identisch ist mit der in c. 13. Diese Doppelheit in derselben Predigt ist höchst merkwürdig und dürfte zu der Annahme berechtigen, daß sich in G Cham und Nebrod unmittelbar an Noah, also an R 4, 13$_1$, anschlossen. Es ist gewiß kein Schaden, daß dadurch das Zitat Chron. pasch. I p. 50sq. [126], das ungefähr R 4, 29 entspricht, in nächste Nähe der Stelle gelangt, aus der das erste oben behandelte Zitat genommen ist. Es ist auch gar nicht schwer, eine Ratio für das etwas seltsame Verfahren von R zu finden. Das Wesentliche des Inhalts von 4, 27—30 hatte der Autor bereits R 1, 30f. gebracht, deshalb glaubte er 4, 13 darüber hinweggehen zu können. Aber er besann sich anders (schien ihm die Homilie zu kurz, oder ist er von H 9 beeinflußt?) und trug das Ausgelassene nach, wodurch, neben der Wiederholung von c. 13 in c. 30, der sehr ungeschickte Neueinsatz mitten in der Rede c. 26 entstand, ungeschickt auch deshalb, weil hier plötzlich von den Idolen die Rede ist, deren Behandlung doch erst der Predigt des zweiten Tages vorbehalten ist.

R 4, 27—30 hat seine Parallele an H 9, 3—7. Der Homilist hat H 9, 1 seine zweite Predigt ungefähr da beginnen lassen, wo er in H 8 die Führung von G verließ, bei Noah, und mit dessen Nachkommen lenkt er von H 9, 3 an wieder in die Bahn seiner Vorlage ein. Im einzelnen weichen H 9, 3—7 und R 4, 27—30 stark voneinander ab und beide von dem Zitat im Chronicon paschale, das aber auch seinerseits keinen Anspruch machen kann, G treu wiederzugeben.

Es folgt wieder ein Parallelstück (H 9, 8—14 = R 4, 14—19). Petrus verheißt seinen Hörern Erlösung von der Dämonenplage, wenn sie seine Botschaft annehmen; wenn nicht, sind sie jetzt und in der Ewigkeit geschlagen, denn der Dämon wächst mit der besessenen Seele zusammen (H 9, 9, vgl. R 2, 72; R 4, 15 ist das abgeschwächt, ebenso R 4, 18$_5$ gegenüber H 9, 12), und deshalb muß sie sein Schicksal teilen. Daß der Dämon selbst im ewigen Feuer nicht leidet, dürfte ein erst von H herangetragener Gedanke sein, vgl. H 20, 9.

---

[126]) Λέγει δὲ περὶ τούτου Πέτρος ὁ ἀπόστολος εἰς τὰ Κλημέντια πῶς ἦρξεν εἰς Βαβυλῶνα ἀπ' Αἰγύπτου κληρωθείς. φησὶ γὰρ Πέτρος· οὗτος ὁ Νεβρὼδ μετοικήσας ἀπὸ Αἰγύπτου εἰς Ἀσσυρίους καὶ οἰκήσας εἰς Νίνου πόλιν, ἣν ἔκτισεν Ἀσσοὺρ καὶ κτίσας τὴν πόλιν ἥτις ἦν Βαβυλῶνος πρὸς τὸ ὄνομα τῆς πόλεως ἐκάλεσεν. αὐτὸν Νῖνον τὸν Νεβρὼδ οἱ Ἀσσύριοι προσηγόρευσαν. οὗτος διδάσκει Ἀσσυρίους σέβειν τὸ πῦρ. ἔνθεν καὶ πρῶτον αὐτὸν βασιλέα μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐποίησαν οἱ Ἀσσύριοι τοῦτον, ὃν μετωνόμασαν Νῖνον. ταῦτα Πέτρος περὶ τούτου. Das wiederum äußerst korrupte Zitat deckt sich nur sehr mangelhaft mit H 9, 5 R 4, 29 (vgl. R 1, 30—31). Waitz 45.

Der Grund, warum die Dämonen in die Menschen eingehen wollen, ist, daß sie mit menschlichen Begierden behaftet sind, aber diese, weil selbst πνεύματα, nur mit Hilfe menschlicher Leiber befriedigen können (H 9, 10). Dem Autor von R muß diese Lehre unheimlich vorgekommen sein, darum hat er sie weggelassen oder vielmehr abgebogen, in dem Sinn, daß nur ein Übermaß von leiblichen Genüssen die Dämonen anlockt. Er hat dabei die αἰτία der Begierde der Dämonen mit dem ihnen von Gott diktierten νόμος verwechselt (vgl. H 7, 3. 8, 19. 9, 23$_1$ = R 4, 34$_1$. R 2, 71. 8, 55. 9, 9), was zur Folge hat, daß nun zwar R 4, 16$_1$ angekündigt wird: *daemones . . . habere desiderium immergendi se corporibus hominum haec causa est*, daß aber das Folgende gar nicht die eigentliche *causa* ist. Höchst charakteristisch ist auch eine zweite Änderung, die mit der ersten zusammenhängt: H 9, 10 (vgl. 9, 12 Ende) wird logischerweise Askese (κακουχία, αὐτάρκεια) vorgeschrieben, um den unerwünschten Gästen den Aufenthalt im menschlichen Körper möglichst unerfreulich zu machen; R hat das zu *mensura, modus legitimus* (4, 16$_3$) und *parsimonia* (4, 18$_5$) abgeschwächt.

Die Dämonen verfügen über eine Reihe besonderer Künste, um den Menschen das Vorgehen gegen sie zu erschweren. Sie halten ihre Anwesenheit möglichst lange verborgen (H 9, 13$_1$, fehlt in R), sie schieben die Leiden, die sie verursachen, physischen Krankheiten (H 9, 12 = R 4, 18) oder dem Zorn der Götter zu: die Sühnopfer an diese verstricken die Menschen dann um so tiefer in ihren Irrtum (H 9, 13$_2$ = R 4, 19$_1$). Anderen erscheinen sie im Traum, schrecken sie oder raten ihnen auch einmal etwas Nützliches, was aber auch nur wieder dem Götzenkult zugutekommt (H 9, 14 = R 4, 19$_{2-6}$).

In diesem Zusammenhang wird das Verhältnis von Dämonen und Idolen erörtert. Weder H noch R sind ihrer Sache so ganz sicher, daß die Götterbilder wirklich absolut tot und machtlos sind, insbesondere wird nicht ernsthaft bestritten, daß sie Wunderheilungen bewirken. Dahinter stecken natürlich die Dämonen, vieles ist auch plumper Schwindel (H 8, 18). Im einzelnen gehen H und R sehr beträchtlich auseinander, und ich sehe kein Kriterium für die Bestimmung des Ursprünglichen. Der Christenname R 4, 20$_4$ — die einzige Stelle in den ganzen Clementinen, wo er vorkommt — ist natürlich erst von R, wenn nicht erst von Rufin, hereingebracht. R allein schließt an diesen Abschnitt noch folgende Ausführungen (4, 21—25): zunächst wird ein Patentmittel für die Unterscheidung göttlicher und dämonischer Prophezeiungen und Visionen mitgeteilt, das in seiner Art lebhaft an R 3, 59 (Unterscheidung wahrer und falscher Wundertäter, vgl. S. 106 u. 109) erinnert; das Opus imper-

fectum hat es wie jenes begierig aufgegriffen (zu Mt 7 22, MSG 56 p. 742). C. 22—25 geben eine Rechtfertigung Gottes, warum er die Entstehung und erfolgreiche Wirksamkeit der Dämonen zuläßt. Ob R 4, 21—25 bereits in G standen, ist schwer zu sagen [127]. C. 23 und 24 sind in ihrer Abstraktheit dem Kreis, vor dem Petrus spricht, nicht gerade angemessen, und man wird auch fragen können, was die besondere Theodizee soll, wo doch die ganze Predigt als solche gemeint ist. Aber man kann auch wieder zugunsten unseres Abschnittes anführen, daß die Schuldlosigkeit Gottes in den bisherigen Ausführungen dieses Tages noch nicht so scharf betont worden ist, wie es nach der Themastellung (H 8, 9 = R 4, 8) zu erwarten war. Letztlich hängt die Entscheidung davon ab, ob das Opus imperfectum R benützt hat oder G (durch Vermittlung des Origenes, s. oben S. 109).

Die Predigt eilt nun zum Schluß (H 9, 19$_2$—21 = R 4, 32—33). Petrus verheißt den Hörern, daß sie durch Bekehrung und Taufe nicht nur ihre eigenen Dämonen loswerden, sondern auch die anderer Leute vertreiben können, so wie sie es bei ihm selbst, der ein Mensch von Fleisch und Bein ist wie sie, gesehen haben. Die Macht des Frommen über die an sich viel stärkeren Dämonen kommt dadurch zustande, daß er der Freund und Bevollmächtigte Gottes geworden ist: deshalb respektieren ihn die bösen Geister wie die Soldaten den vom Caesar beauftragten Vorgesetzten [128].

H 9, 22 ist auf den ersten Blick als Einschub kenntlich [129]. H 9, 23$_1$ stimmt wieder genau mit R 4, 34$_1$. In H schließt nach diesem Satz (ἐὰν μή τις ἑκὼν ἑαυτὸν δαίμοσιν ἐκδῷ [lies ἐκδῷ?] . . ., ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει) abrupt die Homilie; in R folgt die Geschichte von der Versuchung des Herrn, auf die der Satz recht eigentlich zugeschnitten zu sein scheint. Die Fortsetzung von R dürfte also ursprünglich sein. Ihre Parallele hat die Versuchungsgeschichte H 8, 21, wo ein ganz ähnlicher Satz vorhergeht wie H 9, 23$_1$. R 4, 34$_{2-3}$ und H 8, 21 decken sich nicht genau, aber hier und

[127]) Für Autorschaft des Rekognitionisten Bousset, GGA 1905, 429. [128]) Der treffende Vergleich wird verdorben dadurch, daß nun auch noch erörtert wird, wieso denn der Cäsar, auch nur ein schwacher Mensch, von allen gefürchtet wird. Da der störende Zusatz in H und R steht, und eine direkte Abhängigkeit wegen der ungenauen Entsprechung des Wortlauts nicht wahrscheinlich ist, wird man sich damit abfinden müssen, daß G selbst sein eigenes Werk durch ihn geschädigt hat. [129]) Vielleicht stammt er nicht einmal von H. Es wird polemisiert gegen ἄνομοι ἄνδρες (Paulus?), die Dämonen austreiben und sich dessen rühmen, und gegen den Erzähler eines solchen Ereignisses (Act 19 12. 15 28 1-6 oder irgendwelche Paulusakten?). Vgl. S. 154.

dort gipfelt die Erzählung in dem Zitat von Mt 4 10 [130]. H 8, 22 folgt, nach leidlich organischem Übergang, das Gleichnis von der Hochzeit des Reichen (Mt 22 2-14), dem wir auch R 4, 35 5 begegnen. Das Zwischenstück ist aber in R ganz anders gestaltet. Der Versucher sendet wegen seiner Abweisung durch Jesus falsche Propheten, Apostel und Lehrer aus, um das Erlösungswerk zu stören. Gegen diese Emissäre kann man sich nur schützen, wenn man bei jedem Prediger prüft, ob er auch von Jacobus, Bruder des Herrn und Haupt der Kirche in Jerusalem, approbiert ist (R 4, 34 5—35 2). Dies hat seine Parallele H 11, 35, wo gleichfalls die Versuchung Christi den Ausgangspunkt bildet.

Wir werden über H 11, 35 späterhin (S. 145) noch Klarheit zu gewinnen suchen. Im Augenblick berührt uns nur die Frage: steht die Warnung vor falschen Propheten und die Forderung eines Zeugnisses aus Jerusalem in R oder in H an dem Platz, für den sie gedacht ist? In H wird sie kurz vor der Abreise des Petrus an die Presbyter gerichtet: das ist sinnvoll. Was soll sie dagegen in der ersten Missionspredigt vor dem unwissenden, ungetauften Heidenvolk, das von der Existenz falscher Lehre innerhalb des Christentums, von Jacobus, von der Organisation der Kirche keine Ahnung haben kann? Also ist das Stück in R hier sekundär eingeschoben; Anlaß dazu war das doppelte Vorkommen der Versuchungsgeschichte H 8, 21 und 11, 35. Dagegen besteht kein Grund, an der Ursprünglichkeit des Zusammenhangs H 8, 21—22 zu zweifeln.

Den Abschluß der Predigt bilden H 8, 23 R 4, 36 allerhand Vorschriften, an das Gleichnis vom hochzeitlichen Kleid anknüpfend. Welche der beiden Fassungen G nähersteht, dies zu bestimmen haben wir hier keinen Anhaltspunkt.

Der erste Tag in Tripolis wäre für G etwa so zu rekonstruieren [131]:

R 4, 1—3	= H 8, 1—3
R 4, 4—5	= H 8, 4—7
R 4, 6—8	= H 8, 8—9
R 4, 9 1-2	= H 8, 10 1-2
R 4, 9 3-12	= H 8, 10 4-11
R 4, {13 / 27—30}	= H 9, 3—7

[130]) Auf die Variante προσκυνήσεις : φοβηθήση (so H mit Dtn 6 13) einzugehen, hat wenig Zweck, weil es viele Möglichkeiten der Erklärung gibt; *adorabis* ist hier in R ganz einheitlich überliefert. [131]) Unterstreichung in Parallelstücken bedeutet wahrscheinlich größere Treue gegenüber der Vorlage. — Vgl. die Rekonstruktion von Bousset, GGA 1905, 428.

R 4, 14—19	= H 9, 8—14
R 4, 20	= H 9, 15—18
? R 4, 21—25	(H 9, 19 1)
R 4, 32—34 1	= H 9, 19 2—21. 23 1
R 4, 34 2-4. 35 5-6	= H 8, 21—22
R 4, 36	oder H 8, 23.

Die Rekonstruktion des zweiten und dritten Tages in Tripolis ist weit weniger kompliziert. Die Szene vor der Ansprache an das Volk R 5, 1 ist ganz kurz, mit einem hübschen menschlichen Zug des Petrus, der so tut, als ob er schliefe, um die Gefährten nicht zu wecken. H 10, 1 hat ihn nicht, dafür folgt hier ein kurzes Morgengespräch über ἄγνοια und πλάνη mit derselben intellektualistischen Bewertung der beiden Formen des Irrens wie H 7, 7 und wohl Eigentum von H. Der Anfang der Predigt (H 10, 3 R 5, 2), der an die gestern gehaltene anknüpft, ist in H und R ungefähr gleichlautend. Dann wird R (5, 3—13) wesentlich breiter als H: die Wurzel aller Leiden der nach Adam sündig und machtlos gewordenen Menschen ist die Ignoranz, sie gilt es daher zuerst zu beseitigen. Dies kann aber allein durch den wahren Propheten geschehen. Es ist Sache des freien Willens, auf ihn zu hören, darum wird, wer es nicht tut, bestraft, wer es tut, belohnt. Verlangt wird eine unbedingte Entscheidung, denn niemand kann zugleich Bürger der Welt und des zukünftigen Reiches sein. Der wahre Prophet ist in Judäa erschienen, von Jakob und Moses vorausgesagt; und zwar, paradox genug, vorausgesagt als Hoffnung der Völker, nicht der Juden. Aber eben dies hat sich an Jesu bewahrheitet, deshalb gibt es keinen Zweifel, daß er der wahre Prophet ist. Ihr seid aber die *gentes*, denen er verheißen ist: hört unsere Botschaft und bekehrt euch zu unserm Gott; er ist ja derselbe, dessen εἰκών in eurem Körper, dessen ὁμοίωσις in eurem Geist ist. Freilich verlangt er: κύριον τὸν θεὸν φοβηθήσῃ [132] καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Aber die Furcht vor dem einen befreit von vielen unnützen φόβοι, nämlich von der Furcht vor den Götzen. Damit ist der Redner bei seinem eigentlichen Thema angelangt.

H hat an Stelle dieser Ausführungen nur drei Kapitel (10, 4—6). Ganz offensichtlich hat er epitomiert; die Lehre vom wahren Propheten noch einmal in ihrer ganzen Breite darzulegen schien ihm überflüssig und langweilig. Daß die Tripolitaner sein erstes und zweites Buch nicht gelesen hatten und daher mit der sparsamen Andeutung kaum etwas anfangen konnten, bedachte oder beachtete er

[132]) *Timebis* hier die Mehrzahl der Hss. von R, was der Zusammenhang verlangt.

nicht. 10, 5—6 kehrt er zur Ausführlichkeit, wenn auch nicht ganz zum Wortlaut, von R 5, 13 zurück.

In der nun folgenden Bekämpfung und Lächerlichmachung des Idolkults (H 10, 7ff. R 5, 14ff.) decken sich beide Rezensionen genau. Anfangs scheint H, später gelegentlich R gekürzt zu haben (vgl. R 5, 21 mit H 10, 17—18) [133]. Mit H 10, 20$_3$ R 5, 22$_6$ hört die Übereinstimmung plötzlich auf. Für H 10, 21—25 fehlt jede Entsprechung in R. Die Kapitel, die verschiedene heidnische Einwände gegen die Verwerfung der Götterbilder zurückweisen, werden meist G zugeteilt [134]. Es steht nichts darin, was dies ausschlösse, trotzdem bin ich sehr skeptisch. Ein guter Teil des Inhalts ist Wiederholung und Variation von schon behandelten Punkten: Heroengräber (c. 22, vgl. c. 9), Leblosigkeit der Idole (22, vgl. 7), Wehrlosigkeit gegen Diebstahl (22, vgl. 8), Vergleich mit den Untergebenen des Caesar (24, vgl. 14), στοιχεῖα (25, vgl. 9. 20$_1$). Und was soll die Propositio am Ende von c. 20 πρὸς ταῦτα ἴδωμεν οἷα δι' ἀνθρώπου στόματος ὁ δεινὸς ὄφις φαρμάσσει τοῖς συριγμοῖς τοὺς ἐξαπατωμένους, wo doch schon vorher die ganze Zeit die Einflüsterungen des δεινὸς ὄφις widerlegt wurden (c. 10. 13. 14)? Ich halte es für äußerst wahrscheinlich, daß H 10, 21—25 ein schwacher Ersatz sind für das Stück, das der Homilist, wir wissen nicht warum, vom zweiten (bei ihm dritten) auf den dritten (vierten) Predigttag abgeschoben hat (H 11, 4—18 = R 5, 23—36$_2$).

Daß der genannte Abschnitt in R an seinem richtigen Platz steht, wurde bereits festgestellt. Das schließt nicht aus, daß in H einzelne Stellen darin besser sind, so der Übergang H 11, 9/10 gegenüber R 5, 26/27; in R ist die Verbindung schlecht. — Der Schluß des Tages wird H 10, 26 R 5, 36$_{3-5}$ in ganz derselben Form erzählt.

Auch bei der Schilderung des folgenden Tages sind, nach Ausscheidung von H 11, 4—18, die Unterschiede gering. Der Rekognitionist hat die Vorlage durch ein hypochondrisches Morgengespräch (R 6, 1) bereichert, wie er es liebt [135]. Das Thema der öffentlichen Predigt ist die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe. Wir können uns darauf beschränken, die sehr charakteristischen Ab-

[133]) Nach meinen Beobachtungen darf man für die Parallelabschnitte das Axiom aufstellen, daß ceteris paribus, d. h. wenn keine dogmatisch begründete Änderung und kein störender Zusatz vorliegt, die längere Fassung Anspruch hat, für die ursprünglichere zu gelten. Die Periodoi werden von Eusebius als πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα charakterisiert. [134]) Waitz 33. Harnack, Altchr. Lit. II 2, 526. Anders Bousset, GGA 1905, 428. [135]) Vgl. R 2, 1—2. 3, 31. H 2, 2 ist durch die Situation begründet und wohl der Stammvater der ganzen Sippe.

weichungen von H und R festzustellen. 6, 81 setzt R wieder (vgl. R 4, 91; oben S. 115) den *unigenitus* ein, wo H 11, 24 vom πνεῦμα redet. Letzteres ist allein passend, nachdem vorher (H 11, 222 = R 6, 72) Gen 12 zitiert und so interpretiert wurde, daß Gott die Welt mittels des Geistes als seiner Hand geschaffen habe. Es ist schwer einzusehen, warum R 6, 81 geändert hat, zumal er vorher an der Auslegung von Gen 12 offenbar keinen Anstoß nahm. Ich habe deshalb bereits oben S. 98 den Verdacht geäußert, daß hier der Interpolator von R 3, 2—11 die eunomianische Lehre vom Sohn als dem alleinigen Demiurgen eingeschmuggelt hat.

Tiefer greift der Unterschied zwischen H 11, 30 und R 6, 12. R fordert als zweite *castimoniae species* (neben *ne menstruatae mulieri misceatur*), *uti ne passim et libidinis solius causa feminis coeatur, sed posteritatis reparandae gratia.* Diese Vorschrift befolgen selbst manche Tiere und Heiden. Bei letzteren denkt der Verfasser wohl nicht an die Stoiker [136], sondern an die Serer, bei denen er R 8, 485 diesen Zug hervorhebt. H hat an Stelle dieser Forderung: τίνι δὲ οὐ φαίνεται ὅτι κρεῖττόν ἐστι γυναικὶ ἐν γυναικείοις οὔσῃ μὴ συνελθεῖν, ἀλλὰ καθαρθείσῃ καὶ βαπτισθείσῃ; ἀλλὰ καὶ μετὰ κοινωνίαν βαπτίζεσθαι δεῖ. H 11, 334 wird wiederholt: ἀπὸ κοινωνίας βαπτίζεσθαι (an der entsprechenden Stelle R 6, 145 ist ganz allgemein von *castimonia* die Rede). Auch H 7, 82 wird vorgeschrieben: ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι. Diese Waschung — bei βαπτίζεσθαι ist nicht unbedingt an eine rituelle »Taufe« zu denken — muß nicht als ketzerische Institution aufgefaßt werden, wiewohl Epiphanius haer. 30, 2, 3 sie seinen Ebionäern zuschreibt [137]. Sie wird Lev 15 16 verlangt und war auch bei Ägyptern und Griechen üblich [138]. Vermutlich hat also wiederum R hier geändert, weil er »Judaismus« witterte, und hat dafür einen christlichen Gemeinplatz eingesetzt.

Nach der Taufe des Clemens (H 11, 351 R 6, 152) ist in H eine Rede des Petrus an die Presbyter (von ihrer Einsetzung erfahren wir erst H 11, 36!) eingeschoben, in der er sie vor falschen Aposteln, die nicht vom Bischof von Jerusalem approbiert sind, warnt (vgl. R 4, 344—352; oben S. 121); die Behandlung dieser Stelle versparen wir uns für später (S. 145).

---

[136]) Vgl. z. B. Lucan. 2, 387. Zeller, Philosophie der Griechen III[4] 1, 302 Anm. 1. Dasselbe war Vorschrift bei den Essäern (Josephus b. J. 2, 8, 13). [137]) Vgl. Thomas 286. [138]) Wenigstens durfte der Mann vor der Waschung kein Heiligtum betreten: Herodot. 2, 64. Vgl. Wilamowitz, Heilige Gesetze. Eine Urkunde aus Kyrene, Sitzungsber. d. preuß. Akad. 1927, 158.

Ich habe die Tripolishomilien ziemlich ausführlich behandelt, obwohl ich mir klar bin, daß alle Versuche, die Grundschrift in ihren Einzelheiten zu rekonstruieren, etwas Spielerisches an sich haben. Aber die Dinge liegen bei diesem Teil der Clementinen so außerordentlich günstig, daß das Wagnis erlaubt schien, und das Ergebnis hat trotz mancher komplizierten Operationen doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Jede der drei Predigten steht unter einem einheitlichen Thema, das der Situation und der Zuhörerschaft durchaus angemessen ist: 1. Dämonen, d. h. Erklärung der menschlichen Leiden und Verheißung der Erlösung davon; 2. Idolkult, d. h. Wegräumung des alten Glaubens, der dem neuen im Wege steht; 3. Notwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe, dazu ethische Vorschriften, d. h. Beginn der Einweihung in die neue Religion. Auch die dogmatische Haltung der Originalschrift scheint einheitlich zu sein, wenn in diesem Punkt auch größte Vorsicht am Platz ist, wollen wir uns nicht einer Petitio principii schuldig machen. Ein recht gutes Bild bekommen wir ferner von den Grundsätzen, nach denen die beiden Überarbeiter verfahren. R hat den Aufbau seiner Hauptquelle — es dürfte klar geworden sein, daß H in R 4—6 höchstens subsidiär herangezogen ist (R 4, 26?; über 4, 34_4—35_2 s. u. S. 145) — treulich beibehalten: nur zwischen 4, 25/26 ist ein Bruch, den wir zu erklären versucht haben. Dagegen hat er sich bemüht, alles dogmatisch Bedenkliche auszuscheiden, wenn auch nicht immer mit vollem Erfolg (R 4, 5). Wenn man das Augenmerk auf die Bücher 4—6 beschränkt, so ist R nicht viel anderes als eine orthodoxe Überarbeitung von G, besorgt von einem Mann, der nicht gerade an einem Übermaß eigener Gedanken litt [139]. H dagegen ist souverän mit seiner Vorlage umgesprungen. Er hat die Homilie des ersten Tages in zwei zerlegt, er hat ein großes Stück der Predigt des zweiten (bei ihm dritten) Tages auf den folgenden Tag verschoben; was ihm uninteressant war, hat er gekürzt, dafür umfangreiche Partien neu hinzugefügt (8, 12—20). Immerhin sind auch bei ihm noch ansehnliche Trümmer des ursprünglichen Baues unversehrt, wie sich aus der oft wörtlichen Übereinstimmung mit R ergibt; ja sogar in der Dämonogonie ist der Satz über Noah (8, 17_4) wahrscheinlich wörtlich aus G übernommen. Änderungen orthodoxer Tendenz sind nirgends zu greifen. Im ganzen bestätigt sich an dem hier behandelten Teilstück durchaus der Eindruck von der Persönlichkeit der beiden Schriftsteller, den die neueren Beurteiler ziemlich einmütig aus dem Vergleich der ganzen Schriften gewonnen haben.

[139]) Sein Verdienst, und wohl auch sein Interesse, liegt auf ganz anderem Gebiet; darüber unten S. 148. 163.

Der Anfang der Clementinen.

Das erste Buch von H stimmt wörtlich mit R 1, 1—19 überein, mit Ausnahme davon, daß R Barnabas in Rom auftreten läßt, H dagegen diese Szene nach Alexandria verlegt [140]. Der Abschnitt wurde von vielen Kritikern so eingehend behandelt [141], daß ich mich darauf beschränken kann, das fast übereinstimmende Ergebnis ihrer Untersuchungen mitzuteilen: die Fassung von H mit dem Aufenthalt in Alexandria verdient den Vorzug [142]. Wir müssen damit rechnen, daß R das Stück aus H nahm [143], und daß es in G nicht oder wenigstens nicht in der uns erhaltenen Form stand. In der Tat läßt sich für letztere Annahme ein Umstand geltend machen, nämlich daß Barnabas gerade nur in diesem Stück eine Rolle spielt, und zwar keine unwichtige, während er später vollständig verschwindet: das sieht der Art des Homilisten gleich, der das Personal auch sonst unter Heranziehung bekannter Namen zu vermehren liebt [144]. Ferner bestehen unverkennbar enge Beziehungen zu den Angaben über die Vorgeschichte des Clemens in H 4—6 [145], die nur in H gemacht werden und in G so gut wie sicher nicht standen. Hier wie dort ist Clemens zunächst ein mehr philosophisch gerichteter Gottsucher (5, 2. 28), der über diesem seinen einzigen Anliegen die seinem Alter angemessene ἐπιθυμία vergißt (5, 28 : 1, 1). Unter dem Segelhändler, der ihn zum Judentum bekehrt (5, 28), wollte der Autor wohl dieselbe Person verstanden wissen wie unter dem τις 1, 7 [146]. Dazu kommen wörtliche und gedankliche Parallelen [147]: Kaiser Tiberius wird nur 1, 6

---

[140]) In R 1, 9 (= H 1, 12—13) hat Rufin ein Stück ausgelassen (= H p. 17, 19—36). Aber der Syrer hat es, also stand es in R. [141]) Waitz 17. Heintze 6. F. Boll, ZNW 17, 1916, 147. Cullmann 70. Schwartz 173. [142]) Nur ein Argument ist nicht stichhaltig, nämlich daß Clemens nicht in 15 Tagen von Rom nach Caesarea kommen konnte (R 1, 12 1): gewiß ist das Zeitmaß reichlich kurz, wiewohl keineswegs unmöglich (vgl. RE s. v. Schiffahrt 411); dagegen ist der gleiche Zeitraum für die Strecke Alexandria—Caesarea (H 1, 15) um ein Vielfaches zu lang. Tatsächlich ist daraus nur zu entnehmen, daß der Autor auf diese Dinge kein Gewicht legte und wohl nie aus Syrien hinauskam. [143]) Heintze 7 spricht davon, daß R die Fassung von G und H vermengt habe; aber dann wäre die Übereinstimmung schwerlich so wörtlich. [144]) Syrophönikerin 3, 19; Cornelius 20, 13. [145]) Richtig gesehen, aber nicht weiterverfolgt von Schmidt 229. [146]) Damit verträgt sich durchaus, daß Apion H 4, 7 sagt, Clemens sei verleitet worden ὑπὸ βαρβάρου τινός, τὴν προσηγορίαν Πέτρου, τὰ Ἰουδαίων φρονεῖν καὶ λέγειν, woran Schmidt 229 Anstoß nimmt: das bezieht sich auf seinen jetzigen Umgang mit Petrus. Der Segelhändler hat nur bewirkt, daß Clemens νεύει πρὸς τὸ Ἰουδαίων δόγμα. Dazu stimmt, daß Petrus bei Clemens sofort Kenntnis der Schrift, d. h. des Alten Testaments, voraussetzt. [147]) Teilweise angeführt von Heintze 48 Anm. 3.

und 4, 7 genannt; Petrus heißt βάρβαρος wie Barnabas 1, 11; das Treiben der Philosophen wird 5, 2 mit ἀνασκευαὶ καὶ κατασκευαί bezeichnet wie 1, 3 (vgl. 1, 19); 5, 4 fürchtet Clemens μὴ ἄρα οἱ δαίμονες τοῖς μάγοις ἐνίοτε πρὸς τὰ κελευόμενα οὐχ ὑπείκουσιν, wie sein Freund 1, 5 εἴτε γὰρ οὐκ εἰσακούσεται ἡ ψυχὴ τῷ μάγῳ, und beidemal wird die Hilfe der Magie abgelehnt; 5, 6 kommen ihm dieselben Hadesstrafen in den Sinn wie 1, 4, hier wie dort mit Berufung auf φιλοσόφων λόγοι; nur 4, 11 und 1, 11 (ὑμῶν τὸ Ἑλληνικὸν πλῆθος) werden die Ἕλληνες direkt apostrophiert; 1, 10 p. 16, 17 heißt es οἱ ἐκ παιδείας ὁρμώμενοι φιλόσοφοι wie 4, 15 p. 60, 20 ἐκ παιδείας Ἑλληνικῆς ὁρμώμενοι und 4, 17 p. 61, 1 τοῖς δὲ ἐκ παιδείας ὁρμωμένοις (sonst nie) [148].

Leider ist es ungemein schwierig festzustellen, ob H 1 oder H 4—6 die Priorität gehört. Ja wenn die Ansicht Heintzes (42ff.) und Schmidts (229) feststünde, daß die Gestalt des »tyrischen Clemens« in H 4—6 aus der vorgeblichen Quelle dieser Partie, dem »Disputationsbuch«, übernommen ist, dann würde ich nicht zögern zu sagen, daß der Anfang des Romans nach der Apiondisputation gearbeitet ist. Ich hoffe jedoch späterhin zeigen zu können, daß die Gestaltung der tyrischen Disputation im wesentlichen das Werk des Homilisten und daß die Quellenhypothese Heintzes, Boussets und Schmidts höchst unsicher ist. Das Nächstliegende ist auf alle Fälle, daß auch die Personalangaben in 4—6 auf den Autor von H zurückgehen. Trotzdem sind, glaube ich, Anzeichen vorhanden, daß H 4—6 vor oder mindestens gleichzeitig mit Buch 1 entstanden ist. Die Büßer in der Unterwelt (5, 6 : 1, 4) sind in der Disputation gegen die Mythologie recht eigentlich zu Hause: sie stammen aus 5, 22 (= R 10, 27); der Pyriphlegethon und die Danaiden mögen in der Quelle im gleichen Zusammenhang genannt gewesen sein. Ferner: 5, 28 ist es witzig, wenn Clemens sagt: ἐγὼ γυναικὸς οὐκ ἠράσθην οὔτε ἄλλου τινός, πάνυ μου τῆς ψυχῆς δεδαπανημένης πρὸς ἄλλας ἐπιθυμίας, nachdem er vor Apion bis zu diesem Augenblick den Verliebten gespielt hatte; 1, 1 dagegen hat in den Worten τὴν πρώτην ἡλικίαν σωφρόνως ζῆσαι δεδύνημαι τῆς ἐννοίας μου ἐκ παιδὸς ἀπασχολούσης τὴν ἐν ἐμοὶ ἐπιθυμίαν der Hinweis auf die Keuschheit keine rechte Pointe, weil es in diesem Zusammenhang nur darauf ankommt, wie Clemens zum Wahrheitssucher wurde. Das beste wird sein, den Anfang und 4—6 als einheitliche Konzeption des Homilisten zu betrachten [149].

[148]) Aber vgl. Contestatio 3 p. 5, 11 ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὁρμωμένῳ.

[149]) Man hat mit dem Anfang der Clementinen verglichen den von Lukians Ikaromenipp (R. Helm, Lukian und Menipp, 1906, 44 Anm. 1) und den einer an Nero gerichteten medizinischen Schrift des Thessalos von Tralles (nicht Harpokration, wie in der Handschrift steht, vgl. Cumont, Cat. cod. astr. VIII 4, 1922,

Das bedeutet, daß wir den Anfang von G nicht mehr wiedergewinnen können. Einen Fingerzeig mag man darin sehen, daß in H das Auftreten des Unbekannten 1, 7 und das des Barnabas 1, 9ff. eine Dublette bilden: R könnte sich mit deren Beseitigung der Fassung von G wieder angenähert haben. Vielleicht ist auch in den Angaben von H 4—6 über Clemens' Vorgeschichte etwas Altes enthalten [150]; bei aller Verwandtschaft mit 1 zeigen sich dort gewisse heterogene Züge in der Grundanschauung von Clemens' Persönlichkeit [151]. Aber hier weiter herumzuraten hat wenig Zweck, weil wir den sicheren Boden verlassen haben.

Die Polemik gegen den Polytheismus (H 4—6 R 10, 13—51).

Die beiden Rezensionen weichen in der äußeren Gestaltung der Abhandlung über dieses Thema sehr stark voneinander ab. Doch ist der Stoff — zum Teil ganz singuläres mythographisches Material [152] — auf weite Strecken hin gemeinsam; was H und R darüber hinaus für sich haben, scheint der gleichen Stoffmasse angehört zu haben, stammt jedenfalls aus derselben rein heidnischen Sphäre. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von H und R zu ihrer Quelle sind die Forscher zum Teil zu sehr komplizierten Hypothesen gelangt; gut referiert darüber Schmidt (216ff.), der selbst im wesentlichen Heintze beipflichtet, daß R und H auf G zurückgehen, daß aber H außer G auch unmittelbar die Quelle von G benützt. Wir lassen diese reichlich verzwickte Annahme zunächst auf sich beruhen und legen uns wieder die Frage vor: ist R 10, 13—51 aus H 4—6 ableitbar? Uhlhorn und nach ihm namentlich Lehmann (154ff.) haben dies behauptet. Es ist aber unmöglich. Erstens hat R ein großes Plus an Material in dem Katalog 10, 21 [153]; R müßte also neben H noch ein mythologisches Handbuch benützt haben, das ist aber eine sehr mißliche Annahme, weil der Charakter von R 10, 21 durchaus zu dem des H und R gemeinsamen Materials stimmt. Zweitens ist der Stoff in R in roher und fast pedantischer Weise angeordnet — wir werden diese

253), die Cat. cod. astr. VIII 3, 1912, 134ff. abgedruckt ist (F. Boll, ZNW 17, 1916, 139ff.). Beziehungen sind sicher vorhanden, aber keine direkte Abhängigkeit, wie Boll 145 ganz klar ausspricht; Kerényi (s. o. Anm. 114) 68 hat ihn vollkommen mißverstanden. [150]) S. auch unten S. 132. [151]) Heintze 42ff. [152]) W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum, Berlin 1897, 36ff. 59ff. hat die Kataloge auf den pseudoaristotelischen Peplos zurückgeführt (vgl. Heintze 108). Im einzelnen verlangt die Frage noch einmal eine Untersuchung; Heintzes Quellenhypothese ist zu kompliziert. [153]) Daß er wie auch der folgende in c. 22 (= H 5, 13) alphabetisch ist, hat Bücheler, Fleckeisens Jb. 105, 1872, 573 und nach ihm nochmals James, JThSt. 1932, 262 entdeckt.

Ordnung noch zu betrachten haben —, während H sehr frei damit schaltet und bald hier, bald da ein Stück anbringt. In R bilden die Kataloge 10, 21—27 eine geschlossene Masse: in H entspricht R 10, 23 : H 5, 22 (vgl. 26); R 10, 24 : H 5, 23. 6, 21; R 10, 25 : H 6, 22; R 10, 26 : H 5, 17; dazu kommt der Knabenkatalog H 5, 15. Dabei entstanden einige Wiederholungen: am auffallendsten 5, 23 : 6, 21, aber auch 4, 24 : 6, 7 : 6, 24; 5, 6 : 5, 22; 6, 5—6 : 6, 12—13. Dies sieht sehr wenig ursprünglich aus, und es ist geradezu ausgeschlossen, daß die pedantische Ordnung von R aus dem Durcheinander in H hervorgegangen ist. Drittens wird H 6, 2 das allegorisch zu deutende Rohmaterial in einer höchst merkwürdigen negativen Form vorgebracht, die gegenüber R 10, 17—20 entschieden sekundär aussieht.

Ebensowenig ist H 4—6 aus R ableitbar, denn auch H hat gegenüber R erhebliche Überschüsse an Material (5, 15. 5, 17 gegen R 10, 26. 5, 23 6, 21 gegen R 10, 24) [154]. R gibt also die gemeinsame Vorlage auch nicht treu wieder, er hat zum mindesten gekürzt. Wenn wir über G überhaupt etwas ausmachen wollen, so kann dies nur durch vergleichende Analyse von R und H geschehen. Wir folgen zunächst R.

10, 13$_1$ wird die letzte Unterhaltung von Faustinianus und Clemens über die Astrologie plötzlich abgebrochen. Jemand meldet, viel Volk stehe draußen und wolle Petrus hören. Der Apostel tritt das Wort an einen seiner Schüler ab, was Clemens mit Begeisterung aufnimmt. Er erbietet sich, in Ergänzung der Predigten des Petrus in Tripolis über die heidnischen Götzen, *de origine eorum ridicula . . . exponere* (10, 17$_1$). Im Anschluß an Hesiod und die orphische Theogonie (die Quellen werden c. 30$_1$ von Niketes nachgetragen), fängt er beim Chaos an, nennt den orphischen Phanes und die Göttergeschlechter bis auf Zeus und dessen im Inzest erzeugte Nachkommenschaft (c. 20). Dann folgen Kataloge der Heroinen, die dem Zeus Kinder gebaren (c. 21), derer, mit denen er sich in verwandelter Gestalt verband (c. 22), seiner eigenen von ihm bestraften Söhne (c. 23), der Götter- (24) und Heroengräber (25), endlich — dies nur in ausgewählten Beispielen — von Metamorphosen Sterblicher und von bestimmten Göttern heiligen Elementen, Pflanzen und Tieren (27). Clemens läßt das reiche Material meist für sich selbst sprechen, seine Verurteilung äußert er nur sparsam (23$_{4-6}$ 28$_{1-2}$). Unterstützt wird er darin von Petrus, der 27$_1$ angemessen erstaunt ist über die Absur-

[154]) Zu beachten ist der in R (10, 20$_8$ 33$_7$) durchgehende Fehler, daß Kronos nicht Uranos entmannt, sondern selbst von Zeus entmannt wird; Rufin wird man dies ungern zur Last legen. In H 6, 2$_2$ steht die Geschichte richtig; H 6, 13$_1$ zeigt, wie der Fehler in R entstehen konnte.

dität des Vorgebrachten, 28 3 in fast komisch anmutender Weise Clemens belehren zu können glaubt [155].

Wir sind ein wenig erstaunt, daß sich daraufhin Niketes, wenn auch mit einer leichten Entschuldigung (29 2), zum Verteidiger der griechischen Mythologie aufwirft, indem er versichert, diese Geschichten hätten außer dem buchstäblichen Sinn, den er preisgibt, einen verborgenen, allegorischen. Seine Ausführungen schließen sich eng an die des Clemens an und geben Punkt für Punkt, unter Einhaltung der Reihenfolge, die allegorische Deutung der vorher erzählten Geschichten. 30—33 entspricht 17—20. Erst 34, teilweise wiederholend und zusammenfassend, hat keine rechte Entsprechung, und ganz in der Luft hängt die auch räumlich abgetrennte Allegorese der Hochzeit des Peleus (41). Das liegt aber, wie wir sogleich sehen werden, an den in R vorgenommenen Verkürzungen. Soviel steht fest: 17—20 und 30—33 sind 1. in sich geschlossen (sie folgen dem zeitlichen Fortschreiten der Theogonie); 2. sie nehmen aufeinander Bezug; 3. sie sind von entgegengesetzten Standpunkten gesprochen, denn 30ff. ist eine kaum verhüllte Verteidigung des Götterglaubens.

Wenden wir uns nunmehr zu H. Die Allegorese wird hier wirklich dem Verteidiger des alten Glaubens, Apion, in den Mund gelegt (die Ergänzungen des Clemens 6, 12ff. erfolgen ausdrücklich vom Standpunkt der Gegenpartei). H 6, 3—16 entspricht R 10, 30—34. 41; über die Abweichungen muß man sich nicht zu viel Gedanken machen: der Homilist ist ein Mann von Bildung [156] und eigenen Einfällen [157], R hat gekürzt, und manche Änderung geht hier sicher auch auf Rechnung Rufins [158]. Der allegorischen Deutung voraus geht eine Skizze des verwendeten Tatsachenmaterials (6, 2—3); sie reproduziert den Gang von R 10, 17—20, am Anfang unvollständig [159], am Ende sogar ausführlicher als R, weil die Ereignisse auf der Peleushochzeit

---

[155]) *Quoniam te nescire dicis, disce a me*; ähnlich R 3, 13 2. 3, 24 1. [156]) Ich vermute, daß er den Homervers 6, 3, der den Fortschritt der Ausführungen nur stört, aus eigener Kenntnis beisteuert, auch den Gemeinplatz 5, 25 (δευτέρα φύσις ἡ συνήθεια, vgl. Cic. fin. 5, 74), und für φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί hatte er die Vermittlung des Paulus (II Cor 15 33) wohl nicht nötig. Dagegen werden die Zitate aus Hesiod und »Orpheus« (6, 3. 6) schon in G, bzw. dessen Quelle, gestanden haben. [157]) Ein solcher ist m. E. in unserem Abschnitt die Deutung der Verschlingung der Metis auf ἀρρητουργεῖν (4, 16). Er gefällt dem Verfasser so wohl, daß er ihn noch zweimal wiederholt (6, 18. 20). Epiphanius hat das begierig aufgegriffen (haer. 26, 16, 8). [158]) Interpretatio Romana: 10, 31 4. 33 1. 34 1. ζέουσα οὐσία hat der Übersetzer 33 1 mißverstanden (verzeihlich wegen H 6, 7 4 οὐσία ζωτική); daß es in den griechischen Rekognitionen noch richtig stand, zeigt das zweimalige *vi caloris* in R 10, 33. [159]) Zum Teil wird der Inhalt von R 10, 17—20 in H schon früher verwertet: 4, 16. 5, 12—13.

im einzelnen dargestellt werden: wenn wir dies mit H 6, 14—15 R 10, 41 kombinieren, ergibt sich, daß in der Vorlage auch die Peleushochzeit von beiden Seiten eingehend berücksichtigt war.

Wir sind oben der Darsstellung von R bis 10, 34 gefolgt und haben gesehen, daß die Rede des Niketes ursprünglich eine Verteidigungsrede für die griechische Mythologie war. Dazu stimmt auch der Ton der Bemerkungen, die Aquila an die Ausführungen des Bruders knüpft (35—38): es sei widersinnig, daß so ehrbare Lehren eine so abscheuliche Einkleidung gefunden hätten. In H ist das Gedankengut dieser Kapitel wieder aufgeteilt: 4, 25 6, 17 6, 23 4, 17—19 5, 25, alles im Munde des Clemens, des Gegners des Apion. Ich werde beim Lesen der Worte des Aquila in R (aber auch des Clemens in H) das Gefühl nicht los, daß sie sich im Munde eines jungen Mannes von hellenischer Erziehung und Bildung merkwürdig ausnehmen; die Verwunderung (R 10, 35$_1$), die Frage *in istis allegoriis quae eis utilitas erit?* (35$_3$), die Parallele des *rex temporis* (36$_5$), die unbestimmte Bezeichnung der Autoren der Göttergeschichten (35$_1$ 36$_1$ 37$_1$ 38$_1$) und eine gewisse überlegene Besserwisserei, die das Ganze durchzieht, das alles paßt schlecht zu einem der Faustussöhne, aber ausgezeichnet zu Petrus, der denn auch R 10, 39 ein Schlußwort spricht: ich bin überzeugt, daß in G das, was R 10, 35—38 Aquila sagt, dem Apostel in den Mund gelegt war, daß er der eigentliche Angreifer in der Disputation gegen den Polytheismus war.

Vielleicht sind wir sogar zu dem Schluß berechtigt, daß in G auch der ganze Vortrag des Clemens (R 10, 17—28), in dem so erlesene mythologische Kenntnisse ausgepackt werden, dem Petrus in den Mund gelegt war. Eusebius bezeugt das ausdrücklich (s. u.), und auch R 10, 15 *ita ut etiam quaedam de historiis deorum, quae in theatris decantari solent, contingeres* (in den Tripolispredigten kommt jetzt nichts derart vor), scheint eine Andeutung zu enthalten, daß der Apostel ursprünglich mit mehr griechischer Weisheit belastet war. Die ganze Szene R 10, 13ff. zeigt ein aufdringliches Bestreben, Petrus aus dem Dialog herauszudrängen, um ihn davor zu bewahren, daß er die Kataloge selbst herunterleiert. H hat dies viel klüger gemacht, indem er Clemens in Abwesenheit des Petrus mit Apion disputieren ließ (die Freundschaft Apions mit Clemens' Vater wird aus G genommen sein). R wäre dann, obwohl er im ganzen zu G zurückgekehrt ist, darin H gefolgt, daß er die Mitteilung des mythologischen Materials Clemens gab.

Und wer war in G der Gegner des Petrus? Die einzig wahrscheinliche Antwort lautet: Apion, der als historische Persönlichkeit

zum Verteidiger der hellenischen Mythologie wie berufen ist [160]. Daß er wirklich mit Petrus disputierte, scheint mir bewiesen zu werden durch das in der Diskussion über die Clementinen berühmte oder schon mehr berüchtigte Zeugnis des Eusebius (KG 3, 38, 5): ἤδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ (sc. Κλήμεντος) χθὲς καὶ πρῴην τινὲς προήγαγον, Πέτρου δὴ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα· ὧν οὐδ' ὅλως μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται, οὐδὲ γὰρ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀποσῴζει τὸν χαρακτῆρα. Schwartz scheint mir hinreichend dargetan zu haben, daß Eusebius keine andere Schrift als unsere Clementinen meinen kann. Seiner Folgerung freilich, daß in G Apion nicht nur eine bedeutende Rolle gespielt habe, sondern an Stelle Simons der Gegner des Petrus gewesen sei, kann ich mich nicht anschließen und werde sie unten (S. 135) zu widerlegen versuchen.

Schwierig ist immer die Frage, wie Eusebius, wenn die Apiondisputation nur ein Teil von G war, dazu kam, die ganze Schrift nach ihr zu bezeichnen. Daß er eben nur diesen Teil meinte, ist eine faule Auskunft, schon wegen der Worte πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα; daß er den Dialog nenne, weil dieser am Schluß gestanden habe (Waitz 255), ist auch nicht gerade plausibel. Ich möchte einen andern Vorschlag machen. In R ist die ganze Partie nach vorn (10, 13_2) wie nach hinten (10, 42_1; was folgt, ist wohl Eigentum von R [161]) recht lose verbunden. Es ist daher mehr als fraglich, ob sie in G an derselben Stelle stand wie jetzt in R [162]. Anderseits glaube ich wahrscheinlich gemacht zu haben, daß der Anfang von R aus H stammt: damit besteht wenigstens die Möglichkeit, anzunehmen, daß die Apiondisputation in G weit vorn stand, vielleicht stattfand, bevor Simon überhaupt auftauchte. Auf diese Art würde sich die Ausdrucksweise des Eusebius hinreichend erklären. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in H 4—6 die Jugendgeschichte des Clemens so stark hereinspielt, und daß unverkennbare Zusammenhänge zwischen diesen Büchern und dem jetzigen, von H verfaßten, Anfang des Romans bestehen. Auch kann ich ein Argument zu meinen Gunsten anführen, das Heintze (20ff.) gegen Waitz vorbringt: nach seiner Wiederauffindung erscheint der Greis als Atheist [163], die Apiondisputation dagegen setzt voraus, daß Clemens vom Glauben der Väter abgefallen ist und ihn bekämpft (H 4, 8). Es geht in der Tat kaum an, dies hinter die philosophischen Gespräche mit dem Alten zu setzen. Stand

[160]) Vgl. Uhlhorn 300. Schmidt 204. Schwartz 162. [161]) Die Aufforderung des Petrus an den Greis, sich zu bekehren (10, 43f.), steht im Widerspruch zu dem eigenen Rat des Apostels, eine solche direkte Mahnung zu unterlassen (10, 2). [162]) Vgl. Heintze 17. [163]) Besonders H 14, 3 = R 8, 2.

die Apiondisputation dagegen vorne, so ist alles in Ordnung; Apion konnte, ja mußte der Meinung sein, daß Clemens' Vater der eifrige Verehrer der Götter geblieben war, als den er sich, auf seine guten Tage zurückblickend, selbst bezeichnet (H 14, 3 = R 8, 2).

Eine gewisse Empfehlung für meinen Vorschlag sehe ich auch in folgender äußerlichen Überlegung. Origenes zitiert bekanntlich einen umfangreichen Abschnitt, der jetzt R 10, 10—131 steht, als aus dem 14. Buch der Periodoi stammend. Wir haben keinen Anlaß, an der Zahl zu zweifeln. Nun scheint aus dem übereinstimmenden Verfahren von H und R hervorzugehen, daß in G jeder Disputationstag — mit dem einrahmenden Drum und Dran — gerade ein Buch füllte [164]. Rechnen wir nach: 3 Bücher Disputation mit dem Greis, 3 Bücher Predigten in Tripolis, 3 Bücher Streit mit Simon; dazu 1 Buch, das die Wiedererkennung der Mutter erzählte, 1 Einleitungsbuch, 1 Buch mit der ersten Unterweisung des Clemens: man sieht, es fehlt immer noch 1 Buch, um die notwendige Zahl 13 zu erreichen (wenn das Origeneszitat am Anfang von Buch 14 stand wie jetzt am Anfang von R 10), und dabei dürften 2 einleitende Bücher, vor Beginn der Simondisputation, schon viel gerechnet sein. Stellen wir dagegen an den Anfang 3 Bücher, in denen Apion eine beherrschende Rolle spielte, so geht die Rechnung überraschend glatt auf: 3 (Apion) + 3 (Simon) + 3 (Tripolis) + 1 (Matthidia) + 3 (Faustus) = 13, das Origeneszitat, das am Ende (= R 10, 127) auf das »gestrige« Gespräch zwischen dem Greis und Clemens (= R 9) verweist, stand im 14. Buch [165]. Die Rechnung zwingt allerdings zu der Annahme, daß die 3 ersten Bücher auch die Einleitung gaben, worin ich keine Schwierigkeit sehe; die eigentliche Disputation nahm nur zwei Bücher in Anspruch (1: Angriff des Petrus mit Vorlegung des Materials, 2: Verteidigungsversuch und Besiegung des Apion): so war im ersten der 3 Bücher, wenn Apion auch vermutlich schon genannt war, reichlich Raum für die Exposition des Romans.

Es wäre zwecklos, diese Kombinationen weiter auszuspinnen; nur noch ein Wort über die Motive, die H und R zur Änderung veranlassen konnten. Dem Homilisten muß es anstößig gewesen sein,

[164]) R hat eine Vorliebe für die Zehnzahl (vgl. 3, 61 und 75), die mich veranlaßt zu glauben, daß die jetzige Bucheinteilung vom Verfasser selbst stammt. Buch 3 und 8 sind ganz evident durch Zusammenrückung von je zwei Büchern entstanden; die Einschnitte liegen hinter 3, 30 (hier beginnen einige jüngere Hss. in ganz richtigem Gefühl tatsächlich ein neues Buch) und 8, 36. Auch hinter 1, 19 ist ein solcher Tageseinschnitt. Buch 2 und 10 haben wohl eher durch Aufschwellung ihre unverhältnismäßige Länge erhalten. [165]) Vermutlich ist in den Periodoi nicht mehr viel gefolgt, außer Bekehrung und Taufe des Vaters.

daß Petrus die Schulweisheit der Göttermythologie vortrug. Clemens' Person schien hierfür viel geeigneter. Dazu kam, daß H den Magier Simon sei es überhaupt erst eingeführt, sei es, wie ich glaube, durch Einführung des Fluchtmotivs aus einer Episodenfigur zu einer beherrschenden Person des Romans gemacht hat und dadurch veranlaßt wurde, den großen Gegenspieler möglichst bald auftreten zu lassen und Apion vom Anfang wegzurücken. R ist G gegenüber konservativer; aber der Anfang von H muß ihm dem seiner Hauptquelle überlegen vorgekommen sein, weshalb er ihn übernahm. Apion wurde ganz ausgeschaltet; den Inhalt des Gesprächs mit ihm wollte der Autor aber doch nicht umkommen lassen, und so hängte er ihn am Ende des Romans an. Der alte Aufbau als Streitgespräch schimmert dabei noch durch, die Neuverteilung der Reden an die drei Brüder erfolgte ganz äußerlich, mit häufiger Verletzung des Ethos. Nur eine Verkürzung mußte sich der Stoff an manchen Stellen gefallen lassen, dafür kam in 10, 42—51 eine lange und langweilige Mahnrede des Petrus hinzu.

Der Homilist gestaltet das Material viel freier. Das Motiv der Liebesbriefe ist von ihm eingeführt, das Personal durch Anubion und Athenodor bereichert; wir dürfen getrost annehmen, daß er die beiden späterhin, unter Verwendung des Stoffes von R 8 und 9, noch ins Treffen führen wollte, wie er es für ersteren 14, 12 20, 11 ausdrücklich verheißt. Überflüssig scheint mir die Annahme, daß H außer G [166] noch andere Quellen benutzte [167], etwa gar die Quelle von G. Sprachlich fällt H 4—6 keineswegs besonders heraus; von nur einmal gebrauchten Wörtern wimmeln alle Bücher der Homilien. Wenn in dem antiheidnischen Stück keine Bibelzitate vorkommen, so liegt dies am Thema. Von Christus pflegt in ähnlichen Auseinandersetzungen der übrigen apologetischen Literatur auch nicht die Rede zu sein; und daß Apion H 4, 7 erklärt, Petrus habe den Clemens bewogen, τὰ Ἰουδαίων φρονεῖν καὶ λέγειν, halte ich für ein Zeichen der historischen Besonnenheit des Verfassers, der wußte, daß sieben Jahre nach Christi Tod die Heiden noch keinen Unterschied zwischen Christen und Juden machen konnten; man vergleiche dazu H 20, 22$_2$ (= R 10, 64$_2$), wo Apion erklärt, Faustus sei mit Simon abgereist, ὅτι μὴ ἤθελεν ὁρᾶν τοὺς αὐτοῦ υἱοὺς Ἰουδαίους γεγενημένους [168].

[166]) H macht auch Anleihen außerhalb der Götterdisputation: H 4, 8 (Aufgeben der πάτρια ἔθη): vgl. H 11, 13 R 5, 30; H 5, 5 (die Dämonen müssen den Engeln gehorchen): vgl. R 2, 13$_{10}$ H 2, 30f.; H 5, 10 (φύσει und νόμῳ κακά): vgl. R 10, 5. [167]) Allenfalls könnte aus einer solchen der ebenso gelehrte wie verleumderische Abschnitt über die Philosophen (5, 18) stammen. [168]) Charakteristischerweise verbessert eine Handschriftengruppe in R: *credentes Iudaei*.

Simon.

Schwartz (163) hat aus dem Eusebiuszeugnis die radikale Folgerung gezogen, daß die pseudoclementinische Schrift, die Eusebius (und Origenes) las, nur Apion als Gegner des Petrus gekannt habe, und daß Simon eine Einführung des Homilisten sei; eine Hypothese, die sorgfältige Prüfung verdient, weil sie die Aporien, die die Worte des Eusebius allen anderen Erklärern bieten, mit einem Schlag aus der Welt schafft. Anderseits bereitet sie der immanenten Betrachtung der Clementinen neue Schwierigkeiten, indem sie in sich schließt, daß 1. H nicht nur die Person des Simon als Gesprächsteilnehmer und seine Beziehungen zu Niketes und Aquila, sondern auch alle die Inhalte der Disputationen einführte, die mit der Person des Grammatikers Apion unvereinbar sind, also vor allem die Spekulationen über eine dem Demiurgen übergeordnete ἀνωτάτη δύναμις; 2. alle Angaben, die R über Simon macht, aus H stammen.

Um mit dem zweiten Punkt zu beginnen: tatsächlich bringt R kaum eine Notiz über Person und Leben Simons, die ein wirklicher Überschuß gegenüber H ist; denn die paar Mirakel, die in R 2, 9 mehr erzählt werden (dazu die Turmgeschichte R 2, 12₄) konnte jeder erfinden [169]. Daß die glänzend dargestellte Entlarvung Simons (R 3, 44ff.) Eigentum des sonst für etwas beschränkt geltenden Rekognitionisten ist, geht uns hart ein, aber wir müssen uns damit abfinden. Merkwürdig ist freilich, daß der Autor, der das äußere Geschehen im allgemeinen liebevoller behandelt als der Homilist, die Geschichte von der Syrophönikerin und ihrer Tochter (H 2, 19—21) nicht oder nur in ganz abgeblaßter Form übernahm (R 7, 32—33 = H 13, 7—8). Der Disputationsstoff erlaubt für unsere Fragestellung bis auf weiteres keine sicheren Schlüsse, denn er ist, zumal in H, teilweise außerordentlich wirr und höchstwahrscheinlich von Änderungen und Zusätzen entstellt, so daß wir nicht einmal sagen können, wie diese Partien von H aussahen, als R das Buch benützte.

Das bisher Vorgebrachte ergab ein non liquet. Es gibt aber noch Argumente, die mir entschieden gegen Schwartzens Hypothese zu sprechen scheinen: 1. Die Erzählung von Simons nekromantischem Frevel (H 2, 26 = R 2, 13 + 15) ist ohne Pointe, wenn sie nicht zu

[169]) R 2, 9 enthält Dubletten, die es sehr wahrscheinlich machen, daß hier ein ursprünglich knapperes Verzeichnis (vgl. H 2, 32) aufgeschwellt wurde: § 3 *montes perforem* — 9 *montem proximum perforavi*; 3 *subvectus ad terras inlaesus deferar* — 5 *in aerem volando invehar*; 4 *novas arbores subito oriri faciam et repentina virgulta producam* — 9 *multa iam nova virgulta produxi de terra et connaream ego feci sub momento temporis apparere* (so die besten Hss.).

Simons Entlarvung ausgewertet wird (R 3, 44ff.); also ist R ursprünglicher, und der Schluß auf G ist erlaubt. 2. Hätte Schwartz recht, so müßte die Verteilung der Simondisputation auf Caesarea und Laodicea original sein, und erst R hätte beide Stücke vereinigt. Dies ist höchst unwahrscheinlich und wird allein schon durch die Nennung des Zachäus H 17, 1 widerlegt. 3. Oben S. 99ff. wurde zu zeigen versucht, daß R (3, 65ff.) das Motiv der Verfolgung Simons durch die syrischen Städte gewaltsam und inkonsequent mit einer andern Fassung verschmolzen hat, die den Magier von Caesarea direkt nach Rom reisen ließ. Wenn das Fluchtmotiv aus H übernommen ist, kann die damit kollidierende Version nicht ebenfalls aus H stammen, also auch die Figur des Simon nicht.

So müssen wir bei der bisherigen Ansicht bleiben, daß die gemeinsame Vorlage von H und R Simon schon kannte [170]. Dies mit dem Eusebiuszitat zusammenzureimen gibt es zwei Möglichkeiten: entweder ist zwischen die Clementinen des Eusebius (und Origenes) und die beiden uns erhaltenen Rezensionen eine Zwischenstufe einzuschalten, die ihrerseits das tat, was nach Schwartz das Werk des Homilisten ist, nämlich Simon einführte; oder Eusebius hat aus irgendeinem Anlaß Simon neben Apion nicht erwähnt. Mir scheint die letztere Annahme leichter, und ich habe oben eine Lösung skizziert, die das Verhalten Eusebs einigermaßen erklären würde.

Nach Entscheidung der Vorfrage, ob Simon in G überhaupt vorkam, gilt es, gleichsam als Probe aufs Exempel, zu untersuchen, was sich aus H und R für die Gestaltung des Simonstoffes in G gewinnen läßt. Die ganze Materie zerfällt in zwei Komplexe, die Angaben über Person, Leben und Künste Simons und den Disputationsstoff. Beginnen wir mit dem ersten, wo das Unternehmen einigermaßen aussichtsreich scheint. H 2, 19—21 berichtet Petrus, im Anschluß an die Syzygienlehre, dem Clemens, wie er zu den Kenntnissen über seinen bösen σύζυγος Simon kam: daß nämlich seine Anhänger Niketes und Aquila zusammen mit Simon bei der Syrophönikerin Iusta aufgewachsen sind. Das Stück fehlt in R; es ist nicht anzunehmen, daß es dieser Autor weggelassen hätte, wenn es in G gestanden hätte, denn es ist erbaulich und dient der lebendigen Charakteristik der Personen. So möchte ich glauben, daß es der Homilist durch Kombination von H 13, 7—8 = R 7, 32f. mit Mc 7 24—30 (Mt 15 21—28) erfand; ein äußeres Anzeichen dieser sekundären Herkunft mag man darin sehen, daß H 2, 21 Niketes und Aquila hergerufen werden, obwohl sie nach H 2, 1 bereits anwesend sein

[170]) Gegen Schwartz auch Waitz, ZKG 52 (1933) 307ff.

müssen. H 2, 22 beginnt Aquila seinen Bericht über die Vorgeschichte Simons. Er richtet ihn an Clemens, und diesen Zug möchte ich für ursprünglich halten. In R ist es etwas mißlich, daß Petrus selbst erst am Morgen vor der Disputation Genaueres über seinen Gegner erfährt. Die Anrede φίλτατε ἡμῖν ἀδελφέ (vgl. H 2, 27) — Aquila weiß in diesem Augenblick noch nicht, daß der so Angeredete sein leiblicher Bruder ist — erinnert an das Spiel mit dem Namen »Vater« in R 8, 8. H 2, 22 p. 27, 25—32 deckt sich mit R 2, 7; den Aufenthalt in Alexandria hat R aus Gründen weggelassen, die wir gleich sehen werden. Die Entfernungsangabe bei Gittha mag alt sein, obwohl bei Iustin. apol. 26 nichts davon steht; oder ist sie eine vom Homilisten aus eigener Ortskenntnis gemachte Verbesserung? Der Rest von H 2, 22, dem in R nichts entspricht, macht keinen vertrauenerweckenden Eindruck; οὔτε θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον ἀνώτατον εἶναι λέγει und ἀντὶ τοῦ ὄντος Χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει sind Dubletten zum Anfang des Kapitels; τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει ist klärlich aus der Bezeichnung Σαμαρεύς herausgesponnen, aber in Anwendung auf Simon absurd [171].

H 2, 23—25 erzählt, wie Simon zum Sektenhaupt wurde. Er war einer der 30 — oder genauer $29\frac{1}{2}$, weil eine Frau, Helena, dabei ist — Schüler des Johannes, ja der δοκιμώτατος unter ihnen. Nach Johannes' Tod wurde jedoch der Platz, der Simon gebührte, von Dositheos usurpiert, während Simon in Ägypten weilte. Simon kehrt zurück, vertreibt den Dositheos und erbt die Helena, über die er allerhand Neues zusammenphantasiert. Das ist alles konsequent und einheitlich. R hat, wie längst erkannt ist, aus rechtgläubigen Bedenken Johannes ausgeschaltet, verrät aber noch (2, 8_1), daß in seiner Vorlage dasselbe stand wie in H [172]. Dies zwang zu einer Reihe von mißlichen Änderungen. Die Organisation der Sekte muß von Johannes auf Dositheos übertragen werden; dabei hat der Autor Ἑλένη und Σελήνη durcheinandergebracht [173], wodurch die Anspielung auf die troianische Helena (R $2, 12_2$ = H $2, 25_2$) unverständlich wird. Auch ein neues Motiv für die Absetzung des Dositheos mußte gefunden werden: die Liebe zu Helena. Und endlich wurde die einheitliche Erzählung zerrissen: R 2, 8 = H 2, 23—24a, R 2, 11f. = H 2, 24b—25.

---

[171]) R 1, 54 bringt in einem verwirrten Passus Dositheus in Verbindung mit dem samaritanischen Schisma. [172]) Anders nur L. Cerfaux, Recherches de Science Religieuse 16 (1926) 8. [173]) Der Name variiert auch in andern Quellen über Simon. Vgl. Cerfaux a. a. O. 11. 13. 276ff. Daß Σελήνη in G stand, kann ich nicht glauben.

Es folgt die Geschichte von dem ermordeten Knaben (H 2, 26 + 30; R 2, 13 + 15 + 16). Es werden darüber drei Versionen vorgebracht: I Simon hat wirklich einen Knaben getötet und ruft dessen Seele aus der Unterwelt herauf; II Simon hat den Knaben selbst aus Luft gebildet und wieder aufgelöst; III das Ganze ist ein Spiel der Dämonen. In R ist I die subjektiv wahre Meinung Simons (2, 13), II eine von ihm vorgeschützte Behauptung (2, 15), III die Lösung, die Petrus gibt (2, 16; vgl. 3, 49$_7$); alles hat in seinem Zusammenhang Sinn und Zweck, die Rolle der Dämonen ist dieselbe wie R 4, 20f. (vgl. H 9, 15—18) und R 9, 12. Die Verhältnisse in H sind demgegenüber sehr merkwürdig. I und II, die sich doch gegenseitig ausschließen, werden 2, 26 von Simon in einem Atem vorgebracht; III wird ebenfalls dem Simon in den Mund gelegt, und zwar als Ausrede, als er sich von den Brüdern in die Enge getrieben fühlt (2, 30), und wird von Niketes mit Hohn und Spott zurückgewiesen: τούτου τοῦ λόγου ἀνοητότερον οὐ προσεδοκήσαμεν ἀκοῦσαι. Ich kann mir diese Verteilung und besonders die temperamentvolle Äußerung in H nicht anders erklären, als daß H gegen die Dämonenhypothese von R polemisiert: dann aber muß in G wesentlich dasselbe gestanden haben wie in R. Das Umgekehrte, daß R dem Petrus eine Ansicht in den Mund legt, die in seiner Vorlage als blödsinnig bezeichnet wurde, ist fast undenkbar.

Aufs Ganze gesehen wird also G weder von H noch von R ganz treu wiedergegeben. R scheidet, ungeschickt genug, allzu bedenkliche Stücke aus (in diesem Fall die Johannessekte), H kennt solche Rücksichten nicht, aber formt die Vorlage mit souveräner Eigenwilligkeit um [174]. Einigermaßen können wir G rekonstruieren: H 2, 22 bis p. 27, 32 ἔχων (= R 2, 7) + H 2, 23—25 bis p. 29, 6 πολλούς (= R 2, 8. 11—12$_3$) + R 2, 12$_{4-5}$ (?) + R 2, 13—15 (vgl. H 2, 26, wo die Erzeugung des Knaben aus Luft noch eingehender beschrieben wird als R 2, 15; daß in R 2, 13—14 alles ursprünglich ist, behaupte ich nicht, wiewohl das verstellte »Ausfischen« des Gegners ganz in der Manier des Romans ist). Der Rest ist weniger sicher; ich möchte glauben, daß sich an die Enthüllungen Simons die Bitte an die Brüder um Beistand und große Versprechungen schlossen: H 2, 27 (= R 2, 9$_2$, wo die Verheißungen in keinem rechten Verhältnis zum Verlangten, Hilfe bei der Eroberung der Helena, stehen). Dann wurden einige Wunder aufgezählt: H 2, 32 (= R 2,

[174]) Daß Niketes H 2, 29. 30. 31 (p. 30, 18. 25. 36) von sich in dritter Person redet, ist wohl Unachtsamkeit. Großer analytischer Wert ist diesen Äußerlichkeiten nicht beizulegen, vgl. Schwartz 154 Anm. 2.

93ff.). Endlich mußte Petrus seine Meinung äußern: R 2, 16 (vgl. H 2, 30). Die Entlarvung Simons wird sich in G ähnlich wie in R (3, 44ff.) abgespielt haben.

Beim Disputationsstoff liegen die Dinge für uns sehr ungünstig. Das Schweigen des Eusebius legt nahe zu glauben, daß er in G einen weniger breiten Raum eingenommen hat als in den erhaltenen Fassungen. Wir erkennen mit Sicherheit, daß H große Umgestaltungen vorgenommen hat, worunter die räumliche Verlegung des größten Teils der Disputation nur eine Äußerlichkeit ist. Dazu kommt, wie wir noch sehen werden, für erhebliche Partien der Verdacht noch späterer Interpolation. Wir wissen weder, wie diese Teile des Werkes aussahen, als der Homilist sie abschloß, noch auch damals, als es der Rekognitionist las; daß lehrhafte Stücke ganz spät hinzugekommen sein können, zeigt der λόγος περὶ φιλανθρωπίας (12, 25ff.), der im Syrischen fehlt [175]. R sieht auf weite Strecken vertrauenerweckender aus, aber da wir mit starken Streichungen des Bestandes von G, soweit er gefährlich war, mit Anleihen bei H, endlich mit der Tätigkeit des eunomianischen Interpolators rechnen müssen, ist es ein Wagnis, ein Gebäude darauf errichten zu wollen. Höchstens lassen sich einige Themata nennen, die bestimmt auch in G im Gespräch mit Simon behandelt waren. Ausgangspunkt kann die kurze Darstellung der Lehre Simons in H 2, 22 (= R 2, 7) sein: θέλει νομίζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις (das stammt aus Act 8 10) καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ. Schon hier zeigt sich in der Nennung des Demiurgen als einer Größe zweiten Ranges die Bezugnahme auf gnostische Lehren (Markion?), die große Teile der Disputation durchzieht. Danach dürfen wir für G die Erörterungen über die angebliche Mangelhaftigkeit des Judengottes, über die Existenz einer *summa virtus* und die Möglichkeit, sie zu erkennen, über Güte und Gerechtigkeit (also im wesentlichen den Inhalt von R 2) in Anspruch nehmen. Und da wir ziemlich sicher voraussetzen können, daß die endgültige Niederringung Simons sich in G ähnlich abspielte wie in R 3, 44ff., so ergibt sich von hier aus als weiteres Gesprächsthema das Problem der Unsterblichkeit der Seele, womit wiederum die Erwartung des Gerichts eng zusammenhängt. Auf weitere Kombinationen lasse ich mich zunächst nicht ein.

Die Briefe und ihre Zusammenhänge.

Vielleicht das merkwürdigste Stück der ganzen pseudoclementinischen Literatur ist die am Anfang der Homilien überlieferte ἐπι-

[175]) Vgl. Schwartz 157.

στολὴ Πέτρου πρὸς Ἰάκωβον mit der eng zugehörigen διαμαρτυρία. Nirgends weht ein so dumpfer und fanatischer Geist von Sektierertum, nirgends wird die Feindschaft gegen Paulus und die Heidenchristen so offen zur Schau getragen, nirgends häufen sich so die Seltsamkeiten des Inhalts. Wir finden Jacobus den Gerechten als Haupt der Kirche, den Aposteln übergeordnet. Unter ihm eine ausgebildete Hierarchie als Hüterin schwerer Geheimnisse. Die Einweihung in diese erfolgt stufenweise, nach langjähriger Ausbildung und Prüfung, unter Ablegung furchtbarer Eide, anscheinend verbunden mit einem wiederholten Taufakt (Cont. 1). Der Eid, oder vielmehr die Zeugenanrufung, denn das ὀρκίζειν ist nicht erlaubt, erfolgt bei Himmel, Erde, Wasser, Luft [176]; um ganz sicher zu gehen, wird Cont. 4 der Feindschaft des Alls und des höchsten Gottes, die den Verräter treffen soll, noch hinzugefügt ἀλλ' εἰ καὶ εἰς ἑτέρου θεοῦ ὑπόνοιαν γένωμαι, κἀκεῖνον νῦν ὄμνυμι . . . εἴτ' ἔστιν εἴτ' οὐκ ἔστιν. Wenig beachtet wurden bisher die Schwierigkeiten der literarischen Formgebung. Den Brief schreibt Petrus als Begleitschreiben zu seinen κηρύγματα; daß diese von ihm selbst aufgezeichnet wären, wird nirgends gesagt, allerdings wird auch nicht Clemens oder ein anderer Aufzeichner genannt: immerhin ist soweit alles einigermaßen klar und mit einer pseudoclementinischen Schrift nicht unvereinbar. Wer ist jedoch als Erzähler und Aufzeichner der διαμαρτυρία gedacht? Die dargestellte Szene spielt sich im Kreise der Presbyter des Jacobus ab, in streng geheimer Sitzung. Also könnte logischerweise nur einer dieser Presbyter Berichterstatter sein. Aber von den Presbytern wird immer in dritter Person gesprochen. Demnach sollte man meinen, es erzähle mit Durchbrechung der Illusion der Schriftsteller selbst, als ganz neutrale, objektive Person: das ist aber auch nicht der Fall, denn am Schluß der διαμαρτυρία heißt es: καὶ ταῦτα εἰπόντων αὐτῶν ἐγερθέντες προσηυξάμεθα τῷ τῶν ὅλων πατρὶ καὶ θεῷ [177]. Aus der ersten Person scheint hervorzugehen, daß die Sitzung der Presbyter doch nicht geheim ist, sondern daß eine Gemeinde zugegen ist; ein Glied dieser Gemeinde erzählt. Ist es Clemens? Aber der ständige Begleiter des Petrus ist schwer bei Jacobus in Jerusalem zu denken. Will man das Problem nicht für unlösbar erklären, muß man annehmen, daß Berichterstatter einer von mehreren Boten ist, die den Brief des Petrus zu Jacobus brachten. Als Eingeweihte konnten sie bei der διαμαρτυρία zugegen sein. Freilich ist das eine

[176]) Das ist ebionitisch; vgl. Thomas 286 Anm. 2. Epiph. haer. 19, 1, 6 (Ossaeer). Hippolyt. philos. 9, 15 (Elkesaiten). [177]) Daß die Doxologie folgt, ist merkwürdig in einem Stück, das seiner Stellung in der Überlieferung nach Einleitung sein soll.

etwas künstliche Auskunft, und auch wenn sie die Absicht des Verfassers trifft, kann man ihm den Vorwurf mangelnder Anschaulichkeit und Klarheit nicht ersparen.

Was den aufmerksamen Leser von Ep. Petr. und Cont. nicht weniger beunruhigt, ist das Griechisch, in dem sie abgefaßt sind. Gewiß sind Grammatik und Stil der Homilien auch sonst nicht gerade klassisch, wiewohl Bigg (161) seine Kritik übertreibt. Es sind auch Differenzen zwischen den einzelnen Partien vorhanden [178], die sich augenblicklich mangels eines brauchbaren Index noch nicht recht darstellen lassen; rein lexikalische Zusammenstellungen, wie sie Waitz gibt, genügen nicht. Aber in Ep. Petr. häufen sich die Sprachfehler und Anomalien, die nur zum geringsten Teil Parallelen in den Homilien haben, so, daß auch heute schon bestimmte Folgerungen gestattet sind. Um mit der Formenlehre zu beginnen: Ep. Petr. 1$_3$ p. 3, 10 redet von ὁμόεθνοι: diese Bildung anscheinend nur noch Iosephus c. Ap. 1, 22; H 1, 13$_4$ steht die korrekte Form ὁμοεθνής. Ep. Petr. 3$_3$ p. 4, 16 und Cont. 1$_1$ p. 4, 19 steht das Adverb πρεπόντως: sonst nirgends in H. Das metaplastische Partizip τιθῶν [179] Cont. 2$_1$ p. 4, 36 hat eine Parallele an συνίων H 18, 7$_7$ p. 171, 27, wo man jedoch Zweifel an der Richtigkeit der Überlieferung haben kann, weil vier Zeilen vorher die normale Form συνιείς steht. Cont. 4$_3$ p. 5, 27 lesen wir die vulgäre Form ἅλατος: die Homilien kennen nur den Plural ἅλες.

Grammatik: Cont. 1$_2$ p. 4, 24 = 2$_1$ p. 5, 1 ἔλαττον ἔτεσιν ἕξ: ein dativus comparationis ist unerhört. Cont. 2$_1$ p. 4, 37 αὐτά, sc. τὰς βίβλους. Cont. 3 und 4 steht mehrmals εἰ mit dem Konjunktiv [180], neben dem richtigen Optativ. Cont. 3$_4$ p. 5, 14—16 ἵνα mit Indikativ Futur. Ebd. p. 5, 15 εἰ . . . τύχοι . . . ἄξιος εἶναι [181].

Stil: Ep. Petr. 2$_1$ p. 3, 20 steht die semitisierende Infinitivkonstruktion ἐφοδιάζειν ἐφοδιάζουσιν: ohne Analogie in H. Verwandt sind die Ausdrücke Cont. 4$_3$ p. 5, 27 κολασθήσομαι κολάσει; Cont. 5$_1$ p. 5, 29 ὠχρίασαν ἀγωνιάσαντες. H hat außerhalb der Bibelzitate nur wenig Vergleichbares: 1, 21$_2$ ἀδυνατῶν οὐ δυνήσῃ; 8, 17$_4$ ὕδωρ εἰς κατακλυσμὸν ἐπέκλυσε; 16, 13$_4$ ὁ πειράζων ἐπείρασεν. Keine Parallele in H weiß ich für das zweigliedrige Asyndeton Cont. 4$_2$ p. 5, 24 οὔ κρείττων οὔ μείζων οὐδείς. Cont. 5$_3$ p. 5, 35 μετὰ τῆς προειρημένης ἀσφαλείας klingt nach der Sprache der Privaturkunden. Zu den

[178]) Die Notwendigkeit genauer sprachlicher Analyse betont mit Recht Thomas 278. [179]) Blass-Debrunner^6 § 94, 1. — Emendationsversuche registriert J. Quarry, Hermathena 7, 1890, 242; er selbst versucht τίλλων. [180]) Kühner-Gerth II 2, 474 Anm. 1. Blass-Debrunner^6 § 372. — Überliefert auch H 17, 16 p. 166, 30 (εἰ δὲ ἴδῃ τις), in höchst verdächtiger Umgebung (s.u. S. 149ff.). Den Optativ hinter ἐάν H 9, 23 p. 100, 10 halte ich für nicht richtig überliefert. [181]) Kühner-Gerth II 2, 76, 32.

stilistischen Eigentümlichkeiten gehört auch die Neigung zu wörtlichen Wiederholungen, die Armut an Worten und Gedanken verrät (Ep. Petr. 1 = 3. Cont. 2 = 4 in der Schwurformel wohl beabsichtigt).

Im Lexikalischen beschränke ich mich auf eine enge Auswahl. Ep. Petr. 12. 21. 31. Cont. 12. 21 steht das Wort ἀγωγή, sonst nirgends in H! Cont. 11 p. 4, 22 ἐνπερίτομος: von der Beschneidung ist sonst nie die Rede, also auch sachlich eine Singularität. Cont. 21 p. 4, 30 = Cont. 41 p. 5, 18 ἐν οἷς . . . περιέχεται: sonst ὑπό (H 17, 81). Cont. 43 p. 5, 26 κατάθεμα: H 9, 173. 10, 224 ἀνάθημα (zu beachten auch die formale Differenz).

Ich bin sicher, daß bessere sprachliche Durchforschung der Homilien manche Korrektur und Bereicherung dieser Aufstellungen bringen wird. Aber auch jetzt scheint mir der Schluß erlaubt: Ep. Petr. und Cont. sind ein heterogener Bestandteil der Homilien. Zu den Rekognitionen gehören die Stücke auch nicht; das ist schon wegen ihres hochgradig häretischen Charakters ausgeschlossen, und seit Uhlhorns (91) Widerlegung hat niemand mehr an diese Möglichkeit geglaubt. Es bleibt nur übrig, daß Brief und Contestatio von einem Späteren den Homilien hinzugefügt wurden, sei es, daß er sie neu schrieb, sei es, daß er sie einer anderen, älteren Schrift entnahm.

Die Entscheidung der letzten Alternative ist nicht leicht. Es ist unverkennbar, daß Ep. Petr. und Cont. neben den erwähnten Besonderheiten manches mit den Homilien gemein haben [182], gerade auch im Sprachlichen. Die sogenannte attische Inversion οὗ ἄνευ Cont. 21 p. 4, 31. 41 p. 5, 19 kehrt wieder H 2, 51 (ἧς ἄνευ). Außerdem weise ich hin auf die wenig elegante Partikelverbindung καὶ εἰθ' οὕτως (Cont. 12 p. 4, 25. H 1, 141. 205. 2, 264 u. ö.). Wichtig ist, daß das Zitat ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου (Mt 5 18; vgl. Mc 13 31) Ep. Petr. 26 dieselbe vom kanonischen Text abweichende Form hat wie H 3, 513. All diese Übereinstimmungen sind zweideutig: sie können ebensowohl darauf beruhen, daß der Verfasser von Brief und Contestatio die Homilien benutzte, als daß die beiden Einleitungsstücke einer Quellenschrift angehören, die den Homilien zugrundeliegt.

Schon hier lassen sich zwei Argumente anführen, die zugunsten der ersteren Möglichkeit sprechen. Es läßt sich nur schwer eine Schrift denken, in die sich die Contestatio ihrer literarischen Form nach einfügen würde. Den Brief läßt man gewöhnlich Einleitung zu einer Schrift sein, in der Petrus selbst seine κηρύγματα darstellt; das

[182]) Uhlhorn 96ff. Waitz 81.

mag für den Brief allein noch angehen, obwohl auch hiergegen Bedenken geäußert wurden [183]. Wer ist aber dann der Erzähler der Vereidigung der Presbyter, wer insbesondere sagt am Schluß προσηυξάμεθα? Der abwesende Petrus kann es ja nicht sein; ändern darf man die Form auch nicht, denn sie fügt sich, wie oben gezeigt wurde, auch der Situation der Homilien schlecht ein, ist also keine hierfür gemachte Adaptation. Zweitens: Cont. 52 p. 5, 30ff. heißt es: ἐὰν τὰς βίβλους πᾶσιν ὡς ἔτυχεν παράσχωμεν καὶ αὗται ὑπὸ τολμηρῶν ἀνδρῶν τινων νοθευθῶσιν ἢ ταῖς ἑρμηνείαις διαστραφῶσιν, ὡς ἤδη τινὰς ἠκούσατε πεποιηκότας, ἔσται λοιπὸν καὶ τοῖς ὄντως τὴν ἀλήθειαν ζητοῦσιν ἀεὶ πλανᾶσθαι. In diesen Worten ist rückverwiesen auf Ep. Petr. 23, wo Petrus sich beklagt, daß τινὲς τῶν ἀπὸ ἐθνῶν sein νόμιμον κήρυγμα verworfen und sich der ἄνομος διδασκαλία des ἐχθρὸς ἄνθρωπος zugewandt haben; καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν, ὡς καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ οὕτω μὲν φρονοῦντος, μὴ ἐκ παρρησίας δὲ κηρύσσοντος. Das geht natürlich auf Gal 2 11-13. Aber die ausgehobene Stelle aus Cont. 5 wird dadurch nicht ganz erklärt. Daß auf die Gefahr des νοθευθῆναι der Bücher hingewiesen wird (vgl. auch Cont. 21), hat nur dann Sinn, wenn die βίβλοι, zu denen Ep. Petr. und Cont. Einleitung sein wollen, bereits »gefälscht« sind, d. h. wenn davon andere Fassungen im Umlauf sind, deren dogmatische Haltung der des Verfassers der Contestatio nicht konform ist. Ist es nun nicht plausibler, statt von dem κήρυγμα Πέτρου, das eine rein aus den Clementinen erschlossene Konstruktion ist, auch noch mehrere Redaktionen anzunehmen, die βίβλοι des Petrusbriefes und der Contestatio mit den Homilien zu identifizieren, von denen wir wissen, daß es verschiedene dogmatisch differierende Fassungen gab? Mir scheint, seine wahre Pointe bekommt der Satz aus Cont. 5 erst, wenn man danebenhält Epiphanius haer. 30, 15, 1 χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες [184]. Der Katholik und der Ketzer werfen sich gegenseitig Fälschung der umstrittenen Schriften vor!

Ein mathematisch sicherer Beweis dafür, daß Ep. Petr. und Cont. erst als Vorrede zu den Homilien geschrieben wurden (und zwar nicht vom Homilisten selbst), ist dies freilich noch nicht. Wir kommen

---

[183]) Uhlhorn 95. [184]) Holl zur Stelle meint, Epiphanius selbst habe die orthodoxe Überarbeitung der Homilien gelesen, die die Sacra parallela und andere Byzantiner zitieren (vgl. TU 20 [N. F. 5] 2, 1ff.). Es besteht aber kein Anlaß, diese so weit hinaufzudatieren. S. u. S. 166 Anm. 255.

jedoch auf ganz sicheren Boden zu stehen, wenn wir unser Blickfeld etwas erweitern. Schwartz (154. 176) hat mit Recht den engen Zusammenhang betont zwischen dem Petrusbrief und H 2, 17₃: οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων. Erst durch Ep. Petr. wird die Stelle verständlich. Der πλάνος τις ist der ἐχθρὸς ἄνθρωπος von Ep. Petr. 2. Die καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου als Wendepunkt der Heilsgeschichte setzt dieselbe zentrale Stellung der Kirche von Jerusalem voraus wie der an Jacobus gerichtete Brief. Hier wie dort die gleiche Geheimnistuerei mit einer heimlich herumgeschickten Botschaft (διαπεμφθῆναι wie Cont. 1₁ p. 4, 21). Daß H 2, 17₃₋₄ mit dem Petrusbrief zusammengehört, kann kaum bezweifelt werden. Nun haben wir oben S. 103f. H 2, 17₃₋₄ als späteren Zusatz von fremder Hand ausgeschieden, fremd, weil er den Zusammenhang stört und singuläre Sachen und Wörter enthält, später, weil er die Syzygienlehre von H voraussetzt: was liegt näher als der Schluß, daß der Verfasser von Petrusbrief und Contestatio identisch ist mit dem Interpolator von H 2, 17₃₋₄?

Die Frage der Herkunft des Petrusbriefes halte ich damit für gelöst. Aber wir müssen die Fährte noch weiter verfolgen. Die zwei beherrschenden und ganz eigentümlichen Züge in den eben ausgeschiedenen Stücken sind die fanatische Gegnerschaft gegen Paulus und die zentrale Stellung der Gemeinde in Jerusalem und ihres Bischofs Jacobus. Letztere kommt nur noch an zwei weiteren Stellen der Homilien zum Ausdruck, die es sich lohnt in Augenschein zu nehmen. Da ist zunächst H 1, 20₂₋₄. Clemens hat eben die erste Belehrung über den wahren Propheten empfangen, die ihm über die Maßen eingeleuchtet hat. Dann heißt es: πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον αὐτοῦ κελεύσαντος ἀπὸ τῆς Καισαρείας τῆς Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρὰ σοῦ ἐντολὴν ἔχειν εἰπὼν τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι. ὁμῶς ἐν μιᾷ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀρχὴν ἤδη μόνον ποιούμενος περὶ τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου, περὶ πάντων με ἐπληροφόρησεν. Der πλήν-Satz ist ein Monstrum, das allen Verbesserungsversuchen widersteht. Das Syrische [185] hilft auch nicht viel weiter; es übersetzt, als hätte dagestanden: πλὴν γράψαι . . . αὐτοῦ κελεύσαντος καὶ [186] ἀπὸ τῆς Κ. . . . διαπεμφθῆναι. Vermutlich interpretiert der Übersetzer, wie es auch Rufin (R 1, 17₃) tut. Aber auch wenn wir γράψας emendieren dürfen, bleibt αὐτοῦ κελεύσαντος neben ἐποίησεν

[185]) Vgl. Schwartz 180. [186]) Frankenberg sinngemäß γράψαντα ohne καὶ.

unerträglich [187]. Und ganz abgesehen vom Sprachlichen, ist es nicht absurd, daß Clemens, dessen Belehrung gerade erst begonnen hat, gleich mit dem Vertrauensamt der Berichterstattung an Jacobus begabt wird? Er kann ja nicht einmal den λόγος περὶ προφήτου, den Inhalt des ersten τόμος, wirklich erfaßt haben, sonst hielte es Petrus nicht für notwendig, diesen λόγος H 2, 4ff. nochmals ausführlich auseinanderzusetzen. Es spricht somit alles dafür, daß H 1, 20$_{2-4}$ ein Einschiebsel ist [188] (§ 5 schließt nahtlos an § 1), verfaßt von dem Autor des Petrusbriefes, zu dem auch das schlechte Griechisch paßt [189].

Als eingeschoben entpuppt sich denn auch auf den ersten Blick die andere Jacobusstelle H 11, 35$_3$ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας — 36$_1$ καὶ ταῦτα εἰπών [190]. Die Abgrenzung ergibt sich aus dem Vergleich mit R 6, 15$_3$, wo der ursprüngliche Zusammenhang bewahrt ist [191]. Die ganze Rede an die Presbyter, von deren Ernennung wir zudem erst in c. 36 hören, ist gründlich unmotiviert [192], die Kombination von Christi Versuchung mit der Existenz falscher Propheten dürfte singulär sein. Die Stelle atmet den gleichen fanatischen Antipaulinismus wie der Petrusbrief. Die Worte ἵνα μὴ ἡ κακία . . . ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα zitieren gewiß zunächst Lc 10 18, aber im Zusammenhang kann man darin leicht auch einen Seitenblick finden auf Act 9 3 ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν usw.; R 4, 35$_2$ hat das weggelassen, offenbar weil er es verstand.

Mit dem Fortfall auch dieser Stelle scheidet das Jacobusmotiv aus H und damit auch aus G aus. Daß es in R mehrfach vorkommt, ist kein Hindernis: wir sind bereits bei Besprechung der Syzygienliste (oben S. 104f.) zu dem Schluß gedrängt worden, daß R eine Interpolation von H voraussetzt; das ist nun, wenn die ganze bisherige Argumentation nicht abwegig war, endgültig gesichert. Ich sehe keine Schwierigkeit, den ganzen Jacobuskomplex in R aus den besprochenen Stellen in H abzuleiten. Natürlich bildet der Rekognitionist die Erfindung fort. Aus H wird es nicht recht klar, was

[187]) Schlechte Parallelen bei J. Quarry, Hermathena 7, 1890, 255. [188]) Die persönliche Wendung an Jacobus kommt sonst nur noch vor H 1, 6 p. 14, 30. 1, 17 p. 19, 24. 2, 1 p. 20, 1. Sie wäre überall leicht zu beseitigen, was aber nicht notwendig ist, weil kein Name genannt wird. Daß R die Apostrophierung hat, besagt bei seiner Abhängigkeit von H nichts. [189]) Daß die Stelle vom Schreiber des Briefes verfaßt sein muß, erkannte schon Uhlhorn 364; bei ihm ist es der Homilist. [190]) Uhlhorn 362. [191]) Oben S. 124. [192]) Wiewohl immer noch besser als an der Parallelstelle R 4, 35; oben S. 121.

mit den Büchern der Kerygmata gemeint ist: nach Ep. Petr. und Cont. scheinen es die Homilien selbst zu sein, und es ist auch am einleuchtendsten, daß es die Absicht des Interpolators war, dieses Buch durch seine Einleitung zu einer petrinischen Geheimschrift zu stempeln. H 1, 20 dagegen ist offenbar von einem schon früher übersandten τόμος, rein lehrhaften Inhalts, die Rede; an dieser Stelle ist auch ausgesprochen, daß Petrus alljährlich einen Bericht liefern sollte. Davon ist R ausgegangen und hat die hier angedeuteten Anschauungen konsequent weiterentwickelt. Die Auflage der jährlichen Berichterstattung wird nicht nur R 1, 17 (= H 1, 20), sondern auch R 1, 72$_7$ und 3, 74$_4$ erwähnt; Clemens ist nun der regelmäßige Aufzeichner der Reden und Gespräche des Petrus. Und der τόμος, der den λόγος περὶ προφήτου enthielt, bekam eine Fortsetzung in 9 Büchern: damit war die bei R beliebte Zehnzahl hergestellt [193]. Daß das Inhaltsverzeichnis reine Fiktion, und zwar Fiktion des Rekognitionisten ist, sollte nicht mehr angezweifelt werden [194].

Als Eigentum von R erweist sich auch die Disputation im Tempel, 1, 43—44$_3$. 53$_3$—72. Hauptquelle ist natürlich die Apostelgeschichte (Schwartz 184), daneben scheint Hegesipp benutzt (vgl. Eusebius, KG 2, 23, 3ff.), wie Schmidt 325 ansprechend vermutet hat. Ingeniös ist es, wie der Rekognitionist 1, 70 den ἐχθρὸς ἄνθρωπος des Petrusbriefes angebracht hat, ohne sich damit als Gegner des Paulus zu bekennen: denn es ist Saulus, den er so bezeichnet [195]. Überhaupt ist in R alles Antipaulinische sorgfältig unterdrückt; die neunte Syzygie (R 3, 61$_2$) ist sogar so umgeformt, daß man unter ihrem guten Glied den Heidenapostel verstehen kann; so scheint es jedenfalls Rufin aufgefaßt zu haben [196]. Abgesehen von diesem Giftzahn, der sich ausbrechen ließ, mußte das Jacobusmotiv dem Autor von R nicht bedenklich erscheinen; es war ein willkommenes Mittel, dem Roman eine archaische Färbung zu geben. Ob er bei der Übernahme bona oder mala fide handelte, bleibe dahingestellt; jedenfalls hat er bei der Mehrzahl seiner Leser die gewünschte Wirkung erzielt.

Ein Werk des Rekognitionisten ist endlich auch der Brief des Clemens an Jacobus [197]. Rufin las ihn nach dem Prologus ad Gaudentium in mindestens einem seiner beiden Corpora: wenn nicht in

[193]) Ohne analytischen Wert, aber ganz hübsch ist die Tatsache, daß die Schreiber einiger Hss. R. 3, 75 für ein Inhaltsverzeichnis der Rekognitionen hielten und das Kapitel deshalb dem ganzen Text vorausschickten, eine Umkehrung des Mißverständnisses, das R gegenüber H unterlief. [194]) Vgl. Schwartz 179ff. Thomas 292. [195]) Vgl. Schwartz a. a. O. [196]) S. oben S. 105. [197]) Daß der Brief in unseren Hss. ursprünglich nicht von H 1 getrennt ist (Nau 25ff.), ist für die Analyse ohne Bedeutung.

beiden, so doch wohl in dem, dem er in erster Linie folgt, nämlich R [198]. Schon dies macht die Zugehörigkeit wahrscheinlich. Ich will die weiteren Argumente von Uhlhorn (79ff.) [199] und Schwartz (175f.) nicht wiederholen, sondern auf einige Einzelheiten hinweisen, die das sichere Resultat bestätigen und illustrieren. Mit Recht hat zuletzt Schmidt (107) betont, daß der Brief des Petrus an Jacobus »der Prototyp des Clemensbriefes« gewesen ist [200]. Das Präskript imitiert und übertrumpft zugleich das des älteren Briefes. Wenn es Ep. Cl. 20 heißt τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων, so muß für die hier ausgesprochene Meinung von Petrus als dem Übersender der früheren λόγοι die Wendung von Ep. Petr. τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψα σοι βίβλους Anlaß gegeben haben, die in diesem Sinn ausgelegt werden konnte; denn gerade in R wird sonst (1, 17$_2$. 3, 74$_4$; beides nach H 1, 20) betont, daß Clemens der Absender ist [201]. Vorausgesetzt ist aber nicht nur der Petrus-

---

[198]) Rufin ließ ihn nicht mit der Rekognitionenübersetzung erscheinen, *quia et tempore posterior est, et olim a me interpretata et edita.* Die Worte *tempore posterior* haben den modernen Interpreten sehr zu Unrecht Kopfzerbrechen gemacht. Uhlhorn (107) hat längst die natürliche Deutung gegeben: der Brief will von Clemens zu einer späteren Zeit geschrieben sein als die Rekognitionen, nämlich nach Petri Tod, während jene sich als Epitome älterer Aufzeichnungen geben. — Die Übersetzung des Briefes wurde später wieder mit der der Rekognitionen vereinigt; im Archetypus aller Rufinhandschriften (Terminus ante quem für ihn ist die Quesnelliana, um 500; näheres in meiner Ausgabe) war er am Schluß hinzugefügt. Ob diese erhaltene Übersetzung, die dank ihrer Aufnahme in die pseudoisidorischen Dekretalen im Mittelalter außerordentlich verbreitet war, mit der von Rufin im Prolog erwähnten identisch ist, daran habe ich gewisse Zweifel: die griechischen und lateinischen Kenntnisse des Übersetzers stehen zwar turmhoch über denen des Übersetzers von R 3, 2—11, aber nicht ganz auf der Höhe Rufins. Für die uns hier beschäftigende Analyse ist die Frage ohne Belang. — Auf Photius cod. 112. 113 gehe ich nicht ein, denn er ergibt nichts Eindeutiges. [199]) Schmidt 101ff. bekämpft das Hauptargument von Uhlhorn und Waitz (65ff.), Ep. Cl. hänge von H 3, 60ff. ab und zeige dabei ein jüngeres Stadium der kirchlichen Verfassung. Es ist ihm aber höchstens gelungen darzutun, daß Uhlhorns und Waitz' verfassungsgeschichtliche Gründe für den sekundären Charakter von Ep. Cl. allein nicht zum strikten Beweis ihrer These genügen. Mit den äußeren und den sprachlichen Gründen zusammen behalten sie ihre Gültigkeit. Gegen Schmidt nimmt Stellung Waitz, ZNW 28 (1929) 256ff. [200]) Vgl. auch Waitz 79. [201]) Die lateinische Übersetzung harmonisiert, wenn sie Ep. Cl. 20 schreibt: *quamvis tibi . . . ipso iubente transmiserim.* — Geändert hat der Lateiner auch in den nächsten Worten, indem er statt ἐπιγράψαντα Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή schreibt *sub eo titulo, quem ipse praecepit adfigi, id est Clementis itinerarium praedicationis Petri.* Die griechische Fassung ist durchaus im Einklang mit der Anschauung der Rekognitionen, die ein früheres, auf Petrus zu-

brief, sondern die ganzen Homilien (von H 3, 60ff. ganz abgesehen) mit den Interpolationen; διέποντι τὴν Ἰηρουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν stammt aus H 11, 35 πεπιστευμένῳ ἐν Ἰηρουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν; Ep. Cl. 1 p. 6, 9 τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος aus H 17, 19 p. 167, 36 πρὸς στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας (Mt 16 18 fällt das Wort θεμέλιος nicht); Ep. Cl. 7 p. 8, 22 νύμφη . . . ἔκβλητος ἔσται aus H 3, 28 p. 43, 35 μοιχείας ἔγκλημα λαβὼν ὡς ὑπὸ νυμφίου τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐκβάλλεται.

Auf die sprachliche Differenz zwischen Clemensbrief und Homilien hat bereits Uhlhorn 83 aufmerksam gemacht. Ich lege wiederum weniger Wert auf die Zahl der ἅπαξ εἰρημένα als darauf, daß eine Reihe von Wörtern, die keineswegs durch einen singulären sachlichen Inhalt hervorgerufen sind, in Ep. Cl. mehrmals vorkommen, während sie in H fehlen: κουφίζω (3. 15. 17), κακοπραξία (9. 11), θλῖψις (15. 16). Noch wichtiger sind einige bisher m. W. nicht beachtete Kleinigkeiten: Ep. Cl. 4 p. 7, 20 ξυμμαχίας gegen H 2, 33 σύμμαχον 17, 11 συμμαχοῦντες; H 3, 72 und 17, 2 steht δεσμέω, Ep. Cl. 2 p. 6, 33 macht daraus das klassischere δεσμεύω. Beides kann auf Willkür der Abschreiber zurückgehen, aber wenn man erwägt, daß der ganze Clemensbrief den Eindruck eines gewandteren und gewählteren Stils macht, so wird man in den kleinen Abweichungen von der Diktion von H doch lieber den Ausdruck eines anderen schriftstellerischen Wollens sehen; ich möchte glauben, daß sie uns verraten, daß das Anliegen des Rekognitionisten bei der Neubearbeitung des Romans zum Teil stilistische Verfeinerung der Vorlage war. Wer sprachliches Feingefühl besitzt, gewinnt auch aus den nur in Übersetzung erhaltenen Partien einen Eindruck, der in derselben Richtung liegt [202].

Nach diesem Exkurs über R müssen wir zum Interpolator von H zurückkehren. Wir haben gesehen, daß das Jacobusmotiv und der Antipaulinismus für ihn charakteristisch sind. Ersteres ließ sich glatt auslösen, und damit fielen zugleich die Stellen in H fort, die am offensten Feindschaft gegen Paulus zur Schau tragen. Nun müssen wir fragen: was bleibt vom Antipaulinismus der Homilien noch übrig?

---

rückgehendes, von Clemens geschriebenes Werk voraussetzt. Der Lateiner dachte wohl an den Titel Periodoi, der seit G für die Clementinen verwendet wird. [202]) Schwartz 177. — Den Brief möglichst spät anzusetzen ist auch geraten nicht nur wegen des Titels ἐπισκόπων ἐπίσκοπος (s. u. S. 162 Anm. 243), sondern auch wegen der Bezeichnung des Petrus als ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος; vgl. Batiffol, Princeps apostolorum, Recherches de Science Religieuse 18 (1928) 31ff. (die Clementinenstelle ist ihm entgangen).

Stammen die betreffenden Äußerungen vom Homilisten, oder sind sie gleichfalls interpoliert?

Es gibt nur noch eine zweifellos paulusfeindliche Partie in H, 17, 13—19. Das ganze siebzehnte Buch ist nach Komposition und Inhalt überaus merkwürdig. Es ist der zweite Tag der Disputation in Laodicea. Morgens kommt Zachäus und meldet, daß Simon schon draußen steht und das Volk gegen Petrus aufhetzt. Petrus erwidert: »Laß ihn nur reden«. Darauf gibt Zachäus einen ausführlichen Bericht über die Verleumdungen Simons, der sich die Abwesenheit des Gegners gründlich zunutze macht: Petrus ist ein Magier, der Simon die Gedanken aus dem Kopf zaubert. Was er lehrt, ist viel verwerflicher als die Idolatrie (von der war am Vortag gar nicht die Rede) θεὸν ἐν μορφῇ εἰσηγούμενος καὶ ταῦτα ἄκρως δίκαιον (c. 3; vgl. 16, 10. 19f., wo zwar noch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß Gott eine begrenzte μορφή hat, aber großer Wert darauf gelegt wird, daß der Mensch Gottes μορφή trägt). Die Vorstellung eines gestalteten Gottes ist nicht nur furchtbar, sondern auch absurd. Petrus kann sich dabei auch nicht auf seinen Meister berufen, von dem einige Äußerungen den unbekannten guten Gott lehren, der vom Demiurgen ganz verschieden ist, andere freilich wiederum den gerechten Schöpfer Himmels und der Erden. Jesus stimmt also mit sich selbst nicht überein. τρίτον δέ, so schließen die Ausführungen Simons, ὁ σοφὸς αὐτοῦ μαθητὴς ἐχθὲς διισχυρίζετο ἐνάργειαν ὀπτασίας ἱκανωτέραν εἶναι, οὐκ εἰδὼς ὅτι ἡ ἐνάργεια ἀνθρωπεία εἶναι δύναται, ἡ δὲ ὀπτασία θεότητος εἶναι ὁμολογεῖται. Das Sätzchen macht große Schwierigkeiten. Zu dem τρίτον sucht man vergebens ein »zweitens«, denn ἔτι δέ drei Zeilen vorher ist in keiner Weise koordiniert. Und »gestern« fiel kein Wort davon, daß die Realität mehr Zeugniswert habe als die Vision. Man hat in dem blinden Verweis eine Spur der sorglos umgestaltenden Tätigkeit des Homilisten sehen wollen, denn R 2, 62ff., am Schluß des ersten Disputationstages in Caesarea, finden sich Ausführungen, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem Satz in H zeigen, und die so witzig sind, daß man sie lieber dem Autor von G als dem Rekognitionisten zutraut. Recht befriedigend ist diese Erklärung nicht, denn in R 2 handelt es sich um die Nichtigkeit rein subjektiven Phantasierens, in H 17 um (angeblich) gottgesandte Visionen.

Gehen wir zunächst weiter: Petrus tritt heraus, und hält, ohne sich um Simon zu kümmern, eine zusammenhängende Rede über Gottes μορφή (c. 6—12). Ihr Inhalt ist vielleicht das Tollste, was in den Homilien gelehrt wird; »the author . . . has attained the farthest point in the realm of nonsense ever reached by any human being« urteilt Bigg 163; trotzdem läßt sich ein Funken echt hellenischen Geistes

nicht verkennen in dem Gedanken, daß nur Schönheit Liebe hervorrufen kann, Schönheit aber ohne μορφή und εἶδος nicht denkbar ist [203].

C. 13 fällt Simon dem Gegner brüsk ins Wort und springt auf ein anderes Thema über, das, welches er schon am Ende von c. 5 angeschlagen hatte: Petrus behauptet seinen Meister richtig zu verstehen, weil er ihn ἐναργείᾳ gesehen und gehört habe; Simon will durch Vision ebensogut oder besser unterrichtet sein. Petrus argumentiert heftig dagegen: bei Gesichten und Träumen hat der Mensch keine Möglichkeit zur Prüfung, ob sie gottgesandt — und damit wahr — oder von bösen Dämonen erzeugt sind. Es ist auch nicht so, daß gerechte Menschen wahre Gesichte sähen; die Schrift lehrt, daß auch Ungerechten solche erschienen sind. Die ἄσαρκος ἰδέα des Vaters und des Sohnes kann ein sterbliches Auge gar nicht ertragen. Es ist daher nicht Neid, sondern Mitleid Gottes, wenn er sich nicht sehen läßt. Für die Gerechten hat er eine ganz andere Art der ἀποκάλυψις, nämlich τὸ ἀδιδάκτως μαθεῖν, wie es Petrus widerfuhr, als er die Worte sprach σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος θεοῦ (Mt 16 16). Das Erscheinen δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ist ein Zeichen des Zornes Gottes: wenn also Jesus Simon erschienen ist, dann nur ὡς ἀντικειμένῳ. Und daß der Magier das wirklich ist, zeigt sein Verhalten gegen Petrus, den Grundstein der Kirche.

Es leidet nicht den geringsten Zweifel, daß hier in der Person Simons Paulus getroffen werden soll. Simon beruft sich auf Erscheinungen Jesu wie Paulus I Cor 15 8 (vgl. Act 9 17), ja er will sein Apostel sein (17, 19 p. 167, 33). Und am Schluß des Abschnitts wird mit ἀνθέστηκας und εἰ 'κατεγνωσμένον' με λέγεις ganz unverkennbar auf Gal 2 11 angespielt.

Ich möchte behaupten, daß H 17, 13—19 weder vom Autor der Grundschrift noch vom Homilisten verfaßt ist. Wo beruft sich Simon sonst auf Offenbarungen, die er persönlich von Jesus empfangen hat? Sein Verhältnis zum Meister des Petrus ist sonst sehr kühl, er wirft ihm Widersprüche vor und bestreitet seine prophetische Würde. Aber das ist nicht das einzige, wodurch die Kapitel aus den Homilien herausfallen. Ist in ihnen nicht auch Petrus ein anderer, wenn er sich c. 19 in unerträglicher Ruhmredigkeit selbst als θεμέλιον ἐκκλησίας bezeichnet? Dann sind da Unterschiede der Lehre: c. 16 erscheint der Sohn dem Vater koordiniert als volle göttliche Person, sehr im Gegensatz zu H 16, 16. Von der ἀνάστασις νεκρῶν (c. 16 p. 166, 26) ist in H sonst nie

[203]) Ähnliche Anschauungen über Gott in den Excerpta ex Theodoto 10—16; vgl. P. Collomp, Une source de Clément d'Aléxandrie et des Homélies Pseudo-Clémentines, Rev. de Philol. 37 (1913) 19ff. — Es ist ihm nicht gelungen, die angenommene gemeinsame Quelle greifbar zu machen.

die Rede, nur von der Unsterblichkeit der Seele. Ich möchte auch bezweifeln, ob der Satz τὸ ἀδιδάκτως μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν (c. 18 p. 167, 14) den Beifall des G-Autors und des Homilisten gefunden hätte, die stets die Autorität des Lehrers und die Notwendigkeit des Lernens und Hörens betonen. Der Prophet Daniel wird nur H 17, 17 zitiert, hier aber neben dem Pentateuch als »Schrift«. Endlich häufen sich in dem Abschnitt die sprachlichen Anomalien, ähnlich wie in Ep. Petr. und Cont.: 13 p. 165, 2 νενοηκέναι σε . . . λέγων ist ein ungriechischer AcI.; 14 p. 165, 23 ἑαυτῷ statt αὐτῷ; 15 p. 166, 3 χρήζει statt χρή; 16 p. 166, 20 und 25 ὁραθῆναι (Form!; 13 p. 165, 8 und 16 p. 166, 28 richtig ὀφθῆναι); p. 166, 23 εἰ . . . τραπῇ und p. 166, 30 εἰ . . . ἴδῃ (Modus!; vgl. S. 141); 17 p. 166, 36 ἑώρακεν (Tempus!; vorher der Aorist ἤκουσεν); p. 166, 39 ὄνειρον ὅλου μήκους αἰῶνος; 19 p. 167, 29 δι' ὀπτασίαν, gemeint ist doch wohl δι' ὀπτασίας. — Dies nur das Augenfälligste und Gröbste. Es kommt dazu, daß der ganze Stil über das in den Homilien übliche Maß hinaus ungelenk und armselig ist; da stehen Sätze wie (17 p. 167, 5ff.) οὕτως οὐ πάντως ἐκ τοῦ ὁρᾶν τινα (sollte wohl heißen τις) ὁράματα . . . πάντως εὐσεβής ἐστιν. τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές; (18 p. 167, 12ff.) τὸν δὲ μακαρίσαντά με μηνῦσαί μοι τὸν ἀποκαλύψαντα πατέρα εἶναι, ἐμὲ δὲ ἔκτοτε μαθεῖν (wovon hängt der AcI. ab?) ὅτι τὸ ἀδιδάκτως . . . μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν; (16 p. 166, 14) δεῖξαι καὶ . . . τὴν ἀπόδειξιν παρέχειν. Beim Partikelgebrauch fällt das häufige πέρας γοῦν (im Sinn des spätlateinischen *denique* = *igitur*[204]) auf: 14 p. 165, 13. 16 p. 166, 28. 17 p. 166, 33. 18 p. 167, 19. Ellipse des Verbums 14 p. 165, 22. 16 p. 166, 26. 18 p. 167, 23ff.

H 17, 13—19 ist also interpoliert. Die Abgrenzung der Interpolation nach vorn und hinten ist nicht ganz scharf erkennbar. Der Interpolator hatte jedenfalls die Absicht, die Tatsache eines Zusatzes zu verschleiern; darum auch der vorbereitende Satz 17, 5 p. 160,34ff. Damit fällt die letzte entschieden antipaulinische Stelle der Homilien. Der Autor von G und der Homilist standen wie die Rekognitionen dem Heidenapostel zwar nicht gerade freundlich gegenüber — dazu waren sie zu sehr Männer der Gesetzeserfüllung und Werkheiligkeit —, aber doch neutral. Daß sie sich im Ausdruck nicht selten an die Formulierungen der paulinischen Briefe anlehnen, verträgt sich durchaus mit dieser Haltung.

---

[204]) Der Homilist sagt dafür αὐτίκα γοῦν; πέρας γοῦν 1, 8. 3, 62. 15, 5. 19, 24 hat die unabgeschwächte Bedeutung »schließlich«. — Lateinisch klingen auch die Genetivkonstruktionen θεότητός ἐστιν (17, 5 p. 161, 1. 13 p. 165, 8); ἰδίας ἐξουσίας ἐστίν 14 p. 165, 26; φθονοῦντός ἐστιν 16 p. 166, 21. Vgl. Bigg 161 Anm. 1.

Wir sind in der glücklichen Lage, zwar nicht den Namen des Interpolators, aber doch die Sphäre, in der die Interpolationen entstanden, mit großer Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Den Schlüssel gibt die zunächst dunkel erscheinende Voraussage H 2, 17 καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι: das wird sofort verständlich, wenn man daneben hält, was Epiphanius haer. 30, 2, 7 von den Ebionäern sagt: γέγονε δὲ ἀρχὴ τούτων μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν. Bisher hat man meist die ganzen Clementinen mit den Ebionäern des Epiphanius in Zusammenhang gebracht, ja man hat in ihren Verfassern Mitglieder dieser Sekte finden wollen. Erst neuerdings sind ernsthafte Zweifel an tiefergehendem ebionäischen Einfluß laut geworden[205]. Wir lassen die Frage zunächst dahingestellt; darüber kann es kaum einen Zweifel geben, daß sich in den jetzt als »interpoliert« ausgeschiedenen Stücken die Analogien zu den von Epiphanius den Ebionäern zugeschriebenen Ansichten häufen. So sehr, daß ein enger Zusammenhang bestehen muß, am wahrscheinlichsten eben der, daß der Interpolator[206] ein Mann ist, der diese Ansichten teilt. Da ist der Antipaulinismus (Epiph. 30, 16, 8 mit Holls Anmerkung), die hohe Stellung des Jacobus (Epiph. 30, 2, 6. 16, 7), die Forderung der Beschneidung (Cont. 1; Epiph. 30, 2, 2. 26, 1), die Verachtung der ἀλλόφυλοι, die Ablehnung der Propheten nach Moses (Epiph. 30, 18, 4; Ep. Petr. 1).

Zu allem Überfluß erzählt uns Epiphanius 30, 15, 1ff., daß die Ebionäer die Περίοδοι Πέτρου[207] in gefälschter Gestalt als heiliges Buch benützen (neben einem Evangelium und den ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου): χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες, ὡς αὐτὸς Κλήμης αὐτοὺς κατὰ πάντα ἐλέγχει ἀφ' ὧν ἔγραψεν ἐπιστολῶν ἐγκυκλίων τῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀναγιγνωσκομένων, ὅτι ἄλλον ἔχει χαρακτῆρα ἡ αὐτοῦ πίστις καὶ ὁ λόγος παρὰ τὰ ὑπὸ τούτων εἰς ὄνομα αὐτοῦ ἐν ταῖς Περιόδοις νενοθευμένα. αὐτὸς γὰρ παρθενίαν διδάσκει καὶ αὐτοὶ οὐ δέχονται, αὐτὸς ἐγκωμιάζει Ἠλίαν (vgl. haer. 30, 18, 4. 9; H 2, 17) καὶ Δαυίδ (vgl. H 3, 25) καὶ Σαμψὼν[208] καὶ πάντας προφήτας (vgl. H 3, 53), οὓς οὗτοι

[205]) Schwartz 187 ff. [206]) Daß alle Interpolationen von einem Mann stammen, ist nicht sicher. Zu beachten ist die Differenz, daß in Ep. Petr., H 2, 17 und 11, 35 der Gegner Paulus von Simon unterschieden wird, in H 17 mit ihm identisch ist. Da jedoch der Name Paulus niemals fällt, war der Interpolator nicht zur Konsequenz verpflichtet und konnte den Grundsatz befolgen, den Gegner zu schlagen, wo er ihn traf. [207]) Der Titel ist kein Hindernis anzunehmen, daß es sich um die Homilien handelt. Vgl. Schwartz 189 Anm. 1. [208]) Epiphanius vermischt hier den Inhalt der pseudoclementinischen Epistulae ad virgines mit den Clementinen;

βδελύττονται. ἐν ταῖς οὖν Περιόδοις τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν, καταψευσάμενοι Πέτρου κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν (H 8, 2. 10, 1. 11, 1; vgl. R 4, 3. 5, 36. 8, 1), καθάπερ καὶ οὗτοι. ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ αὐτοί, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης λέγουσιν (H 8, 15. 12, 6 = R 7, 6), ἐπειδήπερ καὶ αὐτὸς Ἐβίων καὶ Ἐβιωνῖται παντελῶς τούτων ἀπέχονται. Man darf nun natürlich nicht glauben, daß Epiphanius mit νοθεύσαντες ausgerechnet die Interpolation der Epistula Petri und der anderen von mir ausgeschiedenen Stücke meinte. Ich entnehme seinen Worten vielmehr dies: Er wußte, daß die Periodoi bei den »Ebionäern« im Gebrauch waren. Er las die Homilien[209], und fand darin viele Ketzereien. Die ganze Schrift als unecht zu athetieren wagte er nicht, wegen des Namens Clemens. So blieb nichts anderes übrig, als sie für verfälscht zu erklären. Sein Verfahren entspricht genau dem Rufins gegenüber den Rekognitionen[210]. Nur mußte Epiphanius den Grad der Verfälschung für weit stärker halten (ὀλίγα ἀληθινὰ ἐάσαντες). Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß er die Homilien geradezu als Quelle für die Lehren seiner Ebionäer heranzog. So erklären sich am zwanglosesten die seltsamen und widerspruchsvollen Angaben über Christus (30, 3, 4f.), der sowohl in Adam und den Patriarchen sich verkörpert haben als auch zu den Patriarchen gekommen sein soll[211]; die Gegenüberstellung von Christus und dem Teufel, die Gott zu Herrschern dieses und des zukünftigen Äons eingesetzt hat (30, 16, 2; vgl. H 20, 2. 3, 19. 8, 21. 15, 7), vielleicht auch die Bezeichnung Christi als προφήτης τῆς ἀληθείας (30, 18, 5) und als υἱὸς θεοῦ (nicht θεός!, 30, 18, 6; vgl. H 16, 15f.), die Verwerfung vieler Perikopen im Pentateuch (30, 18, 7), die Taufe nach jedem Koitus (30, 2, 3; vgl. H 11, 30. 33), die Mitteilung, daß sie jetzt die παρθενία verwerfen (so die Homilien), während sie sie früher hochhielten (dies aus einer andern Quelle)[212]. Das Vorhandensein der widersprechenden

vgl. Schwartz 189 Anm. 3. Daß er die Homilien nicht selbst gelesen hat, folgt daraus nicht, vgl. die folgende Anm. [209]) Haer. 26, 16, 8 παρεισφέρουσι γὰρ οἱ ποιηταὶ τὸν Δία τὴν Μῆτιν θυγατέρα ἑαυτοῦ καταπιόντα. βρέφος δὲ οὐκ ἄν τις καταπίοι, ὡς καὶ ὁ ἅγιος Κλήμης καταγελῶν τῆς τῶν θεῶν τῶν Ἑλλήνων αἰσχρουργίας εἶπεν ὅτι τὴν Μῆτιν καταπιὼν οὐχὶ τὸ βρέφος ἠδύνατο καταπιεῖν, ἀλλὰ τὴν γονὴν τὴν ἰδίαν; vgl. H 4, 16 p. 60, 28ff. Im vorhergehenden Paragraphen, haer. 26, 16, 7 ist angespielt auf H 5, 23 p. 71, 2. 6, 21 p. 80, 4. — Holl war der Ansicht, Epiphanius habe die orthodoxe Überarbeitung der Homilien gekannt, die sich in späterer Zeit bei Nikephoros, Kedrenos und Michael Glykas nachweisen läßt (s. o. Anm. 184. Uhlhorn 51ff.). Aber warum beweist der Häresiologe die Tatsache der Fälschung nicht aus diesem Buch, sondern aus den ἐγκύκλιοι ἐπιστολαί? [210]) Vgl. oben S. 82. [211]) Vgl. H 3, 20. 17, 4. 18, 13. Uhlhorn 164ff. [212]) Haer. 30, 2, 6; vgl. 3, 6. 18, 2.

Meinungen über die Christologie erklärt sich in den Homilien aus der Überlagerung verschiedener Schichten; keine der judenchristlichen Sekten kann sie alle zugleich geteilt haben. Aber Epiphanius übertrug ohne weiteres alle nichtorthodoxen Lehren der Homilien auf seine Ebionäer, ohne zu fragen, ob das historisch irgendwie berechtigt war.

Ist die hier ausgesprochene Vermutung richtig, so ergeben sich Folgerungen, die wenig ermunternd sind. Nach der Seite des Historischen: Epiphanius ist als Quelle für die ebionitische Häresie nur mit größter Vorsicht zu benutzen, seine Ebionäer sind, wie Schwartz (196) sich ausdrückt, eine »Lesefrucht«[213]. Nach der Seite der literarischen und dogmatischen Analyse: Epiphanius fällt als äußeres Kriterium für die Ausscheidung des ebionitischen Gutes in den Clementinen aus. Der einzige feste Punkt ist, daß die Clementinen, und zwar die Homilien, einmal im Gebrauch einer Gruppe von Leuten waren, die Epiphanius für Ebionäer hielt und die sich selbst, das darf man wohl aus H 2, 17 erschließen, von den vor und nach der Zerstörung Jerusalems geflüchteten Judenchristen ableiteten. Das ist immerhin nicht ganz ohne Wert; wir wissen jetzt, in welcher Sphäre die Interpolationen entstanden, die wir aufgedeckt haben. Aber alle Versuche zur näheren Abgrenzung der ebionitischen Zusätze und Korrekturen in H dürfen sich nur auf innere Evidenz und außerepiphanische Zeugnisse stützen.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß wir schon alle Spuren der ebionitischen Überarbeitung bemerkt haben. Manche werden vielleicht immer verborgen bleiben. Mit einiger Zuversicht wage ich noch zu nennen H 9, 22, ein Kapitel, das sich glatt auslöst; wir dürfen jetzt seine antipaulinische Tendenz mit größerer Bestimmtheit behaupten als oben S. 120. Einen leisen Verdacht hege ich gegenüber H 18, 7 p. 171, 27 σὺ δὲ καὶ τὰ σαφῶς λεγόμενα μὴ συνίων (s. o. S. 141) υἱὸν ἑαυτὸν εἰπεῖν θέλεις, ἀνθεστὼς ἡμῖν (Gal 2 11; das Wort nur noch 17, 19, s. o. S. 150). Antipaulinismen hat man endlich auch in der Schlußpartie der Homilien (20, 11—23) finden wollen. Auch andere Verdachtsmomente schienen hier für eine spätere Entstehung zu sprechen[214]. Sie sind jedoch alle nicht durchschlagend, und vollends die antipaulinische

---

[213]) Günstiger beurteilt den Epiphanius Thomas; er glaubt aus den Angaben des Häresiologen und denen der Clementinen, die er als Ganzes für ein ebionitisches Produkt hält, sehr detaillierte Daten über die historischen Ebioniten gewinnen zu können. [214]) S. zuletzt Schmidt 71ff. Cullmann 70. — Merkwürdig ist die Klage des Faustus H 20, 15 πρὸς μίαν ἡμέραν ἐπιγνωσθεὶς συμβίῳ καὶ τέκνοις ἐπὶ τὴν προτέραν τῆς ἀγνοίας ἦλθον συμφοράν. Das stimmt zur Erzählung in R, nicht zu der in H. Oder ist μίαν nur eine affektische Hyperbel? Schlüsse wird man kaum darauf bauen dürfen.

Tendenz ist ganz unbeweisbar[215]. Gewiß häufen sich in H 20, 19 die aus paulinischen Briefen entnommenen Wendungen, die Lagarde in Anführungszeichen setzt, als wären sie parodierend gebraucht. Aber sie sind wenig bezeichnend, und kommen zum Teil anderwärts in ganz unverfänglicher Anwendung vor (z. B. 20, 13 p. 195, 16 εἰδέναι σε θέλω im Munde des Boten). Nach dem früher gewonnenen Ergebnis, daß Rufin den Schluß der Homilien nicht anders las als wir, ist es jedenfalls das Natürlichste, anzunehmen, daß er — in seinem jetzigen, unvollendeten Zustand — vom Homilisten stammt.

Dritter Abschnitt: Ergebnisse.

I.

Das früheste Stadium des Clemensromans, das uns einigermaßen greifbar ist, ist die Grundschrift. Schon in ihr war der Anagnorismenroman das Kernstück, in nicht wesentlich anderer Form als jetzt in R. Um ihn waren vier Stoffmassen gruppiert, die Apiondisputation, der Kampf mit Simon, die Predigten in Tripolis, die philosophischen Gespräche in Laodicea[216]. Von der ersten haben wir vermutet, daß sie am Anfang stand, sonst war die Anordnung wie in R, und wie dort gipfelte das Gespräch über Vorsehung und Genesis im Anagnorismos des Vaters. Die Verhandlungen in Laodicea dürften in R leidlich intakt erhalten sein (es fehlt uns allerdings außerhalb des Origeneszitats die Möglichkeit der Kontrolle). Die Tripolishomilien lassen sich aus H und R ziemlich sicher rekonstruieren, von der Simonepisode wenigstens das äußere Geschehen, das Streitgespräch mit Apion bleibt schattenhaft. Für den Abschluß sind wir auf Vermutungen angewiesen (Taufe des Faustus?), noch mehr für die Einleitung. Die Belehrungen im engsten Jüngerkreis werden nicht ganz gefehlt haben, besonders am Anfang, nach der ersten Bekanntschaft des Clemens mit Petrus. Aber einen breiten Raum haben sie schwerlich eingenommen, denn in G gab es kaum Lehren, die das Licht der Öffentlichkeit zu scheuen hatten. Die geistige Signatur des Autors ist grober Rationalismus, der Rationalismus der Apologeten. Gott ist einer, der Himmel und Erde gemacht hat. Als Schöpfer ist er gut. Er ist aber auch gerecht. Seine Gerechtigkeit ist Bürgschaft, daß die Seele unsterblich ist und daß ein jüngstes Gericht sie erwartet (R 3, 41); die Furcht vor diesem ist der stärkste, ja der einzige Antrieb zu sittlichem Verhalten (R 9, 11). Der Garant für die Richtigkeit der metaphysischen Voraussetzungen ist der wahre Prophet[217]. Seine Wahrhaftigkeit läßt

[215]) Ablehnend gegenüber dem Antipaulinismus der Stelle verhält sich auch Waitz 207f. [216]) Über ihre Zugehörigkeit zu G treffend Heintze 12ff. [217]) Vgl. L. Cerfaux, Le vrai prophète des Clémentines, Rech. de Sc. Rel. 18, 1928, 143ff.

sich am Eintreffen zahlreicher Prophezeiungen kontrollieren: daher darf man ihm im übrigen getrost auch ohne Prüfung glauben. Der wahre Prophet geht durch die Jahrhunderte und ist den Seinen immer nahe. Er hat sich in Adam (H 3, 21. 8, 10), Moses[218] und Jesus inkarniert, deshalb ist die Lehre, die Petrus von seinem Meister empfangen hat, identisch mit dem recht verstandenen Mosaismus (H 8, 5—7) und beide mit der Urreligion des sündlosen Adam und seiner Kinder (H 8, 10). Der Inhalt seiner Verkündigung, auf dessen Erfüllung es allein ankommt, ist, um es mit Rufins Worten zu sagen, *rationabiliter vivere*. Daher wird keine Askese verlangt, nur Mäßigkeit in leiblichen Genüssen und Sauberkeit auf sexuellem Gebiet. Der Glaube spielt eine untergeordnete Rolle, er ist lediglich Voraussetzung für das rechte Handeln. Jesu Tod hat keinerlei religiöse Bedeutung. Das christologische Problem ist als solches noch gar nicht erkannt, die Trinität spukt nur schattenhaft in der Taufformel[219]. Einen nicht unwichtigen Platz nehmen im Weltbild des Autors die Dämonen ein. Sie stecken hinter den scheinbar richtigen Voraussagen der Astrologen (R 9, 12) wie der Idole (H 9, 15ff.), und ergreifen besonders von jedem Menschen Besitz, der an ihren Mahlzeiten, d. h. an Götzenopfern, teilgenommen hat; deshalb muß auch der Getaufte dem Ungetauften bei aller Freundschaft die Tischgemeinschaft versagen (R 2, 71f. und oft).

Dies ein ganz roher Abriß der Lehren der Grundschrift. Wenn man von der Gleichsetzung Adam—Christus absieht, ist kaum etwas darin enthalten, was ein katholischer Christ im III. Jh. nicht hätte hinnehmen können[220]. In manchem zeigt sich eine gewisse Affinität mit judaistischen Anschauungen, aber gerade das scheinbar krasseste dieser Art ist mehr Konsequenzmacherei als wirkliche Tendenz (s. o. S. 114). Schmidt hat zudem überzeugend dargestellt[221], wie leicht sich solche Meinungen und Neigungen aus dem Milieu der syrischen Kirche verstehen lassen. Es spricht alles dafür, daß G dort geschrieben ist. Zeitlich fällt die Entstehung zwischen Bardesanes und Origenes, Waitz[222] wird mit seinem Ansatz 220—230 ungefähr das Richtige treffen.

---

[218]) Das ist zwar nirgends geradezu ausgesprochen (H 2, 38 steht in einem Zusammenhang, der schwerlich G angehört), liegt aber in der Konsequenz der vorgetragenen Anschauungen (besonders H 8, 5—7). [219]) H 9, 19. 23. 11, 26. 13, 4; vgl. 3, 72. R 1, 63. 69. 3, 67. 4, 32. 6, 9. 7, 29. Ausscheiden lassen sich diese Stellen nicht, wie Lehmann 462 wollte. [220]) Vgl. Bigg 184ff. Waitz 52ff. — Daß später Eusebius findet: οὐδὲ . . . καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀποσώζει τὸν χαρακτῆρα ist kein Widerspruch. [221]) 289ff.; vgl. auch Schwartz 197. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche II 265. 273. [222]) 72ff. Cadiou, Rech. de Science Rel. 20, 1930, 526 möchte, Bousset folgend, auf »gegen 200« hinaufgehen.

Die schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Verfassers sind naturgemäß nur noch schwer zu fassen. Der Romanstoff ist nicht ohne Anmut verarbeitet und erzählt, wenn man auch den Voraussetzungen der Verwicklung nicht allzu scharf nachdenken darf. Namentlich verträgt sich die Fabel im Grunde nicht mit dem astrologischen Wissen des Faustus; und doch verhilft gerade diese Kombination zu dem Knalleffekt R 9, 34. Sonst ist die Fähigkeit des Schriftstellers zu organischer Einschmelzung des Materials gering. Die Stoffmassen stehen wie große Blöcke nebeneinander, es fehlt jedes verbindende und treibende Motiv; das der Verfolgung Simons hat erst H hereingebracht. Die Konstruktion, daß sich Petrus auf seiner Missionsreise an jedem größeren Ort nur drei Monate aufhält, ist ein kümmerlicher und äußerlicher Behelf. Und ebenso roh sind die kleineren Glieder des Baus zusammengefügt: das Stück aus Bardesanes (R 9, 19–28) wirkt wie ein Fremdkörper[223], und R 10, 22f. ist sogar die alphabetische Form des Katalogs beibehalten.

Die Grundschrift ist nur zum geringsten Teil ein originales Werk. Erhalten ist uns von ihren Quellen nur eine, der Dialog περὶ εἱμαρμένης des Bardesanes[224]. Das Gespräch über die Vorsehung hat Heintze mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine stoische Schrift (Poseidonios περὶ θεῶν?, vermutlich durch eine Mittelquelle) zurückgeführt. Bei der Invektive gegen den Polytheismus (Apiondisputation) ist — direkt oder indirekt — ein außerordentlich gelehrtes Handbuch benützt[225]. Für den Romanstoff genügt wohl die Annahme enger Anlehnung an heidnische Motive und Vorbilder[226]. Am schwierigsten ist zu entscheiden, wieweit die Angaben über Simon Magus und der Inhalt der Streitgespräche mit ihm dem Verfasser schon literarisch geformt vorlagen; Justin ist jedenfalls vorausgesetzt[227]. Näheres Eingehen auf die Quellenfrage würde eine eigene Untersuchung erfordern.

---

[223]) Man darf daraus nicht mit Harnack 526 Anm. 1 schließen, daß es erst von R eingeschaltet ist. In dem großen Origeneszitat (R 10, 12 7) steht ein Rückverweis auf das Genesisgespräch des Vortags, dessen Herzstück doch das Bardesanesexzerpt ist. Auch sonst liefert es wichtige Bausteine zum System des Verfassers von G; vgl. oben S. 124 zu R 6, 12. Heintze 12 Anm. 2. [224]) Bardesanes selbst ist uns freilich nicht erhalten, aber das syrische »Buch der Gesetze der Länder« seines Schülers Philippos (vgl. Eusebius praep. evang. 6, 10) ist wohl ein ziemlich treues Derivat aus ihm; über das Verhältnis dieser Schrift zu den Clementinen vgl. Philologus 93, 1938, 218ff. [225]) Siehe oben S. 128 Anm. 152. [226]) Vgl. Bousset, Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menaechmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen, ZNW 5, 1904, 18ff. — Kerényi 71ff. (oben S. 111 Anm. 114). [227]) Waitz 164ff. J. Quarry, Hermathena 7, 1890, 247ff.

II.

Die Grundschrift ist niemals sehr bekannt geworden. Origenes gibt die einzigen sicheren Zitate daraus; mit großer Wahrscheinlichkeit beziehen sich Eusebius und das Chronicon paschale[228] auf sie[229]. Geraume Zeit nach ihrer Abfassung geriet sie in die Hände eines originellen und phantasievollen Mannes, der sie einer gründlichen Umarbeitung unterzog, des Homilisten. Er verknüpfte die auseinanderfallenden Teile durch ein einheitliches Leitmotiv, die Verfolgung Simons durch die phönikischen Städte. Gleichzeitig wurde die Gegnerschaft Simon-Petrus durch die Syzygienlehre metaphysisch begründet. Der Magier mußte im Interesse dieser Konzeption gleich anfangs im Blickfeld sein, daher wurde die Apiondisputation von der ersten Stelle verdrängt und zu einer Zwischenepisode degradiert. Der Streit mit Simon wurde auf Caesarea und Laodicea verteilt, so entstanden gleichsam zwei Brennpunkte einer Ellipse. Das lange Gespräch über die Vorsehung schrumpfte zu einem Rudiment (H 15) zusammen. Ob der Kampf gegen die Astrologie ganz wegfallen oder, wie mehrfach versprochen wird, nachgetragen werden sollte, können wir nicht mehr sagen, denn der Abschluß fehlt[230]. Am wenigsten wurden von der Umarbeitung in Mitleidenschaft gezogen die Wiedererkennungsszenen und die Homilien in Tripolis; in die letzteren wurde als Würze der Mythus von der Entstehung der Dämonen (H 8, 12—20) eingelegt. Ganz neu scheint der Homilist die Einleitungskapitel gestaltet zu haben, und sehr einschneidend verändert hat er die äußere Form der Apiondisputation: Petrus schied dabei aus, auf der Gegenseite kamen Anubion und Athenodor dazu[231]; und die Liebesbriefe in H 5 — das

---

[228]) D. h. eine ältere Quelle; Schwartz 159 Anm. 1. [229]) Wahrscheinlich kommt hinzu Hieronymus adv. Iovinian. 1, 26 und Comment. in Gal. 1, 18 (aus Origenes?; s. Schwartz 160). — Das letzte der von Holl, TU 20 (N. F. 5) 2 p. 12 abgedruckten Clementinenzitate aus den Sacra parallela wird nicht wie die andern mit (τοῦ ἁγίου) Κλήμεντος (Ῥώμης) ohne Buchangabe eingeführt, sondern τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης ἐκ τοῦ α′ (an der Richtigkeit der Zahl habe ich Zweifel) λόγου τῶν Περιόδων ἐν Καισαρείᾳ; es deckt sich auch nicht, wie die andern alle, mit einer Stelle der Homilien (in orthodoxer Überarbeitung), sondern wörtlich mit R 3, 26 5-6. Es wird also anderer Herkunft sein als die übrigen; ich möchte vermuten, auch des Inhalts wegen, daß es durch Methodius (de resurrectione?; die slawisch erhaltenen Partien enthalten es nicht), der in den Sacra parallela reichlich ausgezogen ist, vermittelt ist. [230]) Siehe oben S. 155. — Die lateinischen Rekognitionen empfanden das Manko und haben deshalb einen Abschluß dazuerfunden (R 10, 65a—72), ebenso die griechische Epitome. [231]) Der Autor scheint den Plan gehabt zu haben, die beiden späterhin bei der Erörterung der Themen Astrologie und Vorsehung auch aktiv zu beteiligen. Aber das kam nicht zur Ausführung.

Genos war natürlich längst vorgeformt[232] — sind eine nicht unwillkommene Unterbrechung des ewigen Disputierens.

Die Folgerichtigkeit in der Durchführung hält nicht ganz Schritt mit der Einsicht und Originalität des Planens. Es blieben allerlei Unebenheiten stehen. Zum Teil mag daran der unvollendete Zustand des Werkes Schuld tragen, zum Teil aber sicher auch die Sorglosigkeit des Schriftstellers. Denn bei allem erzählerischen Geschick, sein eigentliches Interesse gilt nicht den äußeren Ereignissen, sondern der Lehre und der Spekulation, hier ist er noch weit mehr schöpferisch gestaltend. Uhlhorn hat den »Lehrbegriff« der Homilien mit großer Umsicht untersucht; er findet darin unlösbare Widersprüche, »grundverschiedene Elemente« (175), die sich jedoch deutlich um zwei Mittelpunkte gruppieren, das ethische und das metaphysische Interesse (202f.). Ohne den Schnitt, den Uhlhorn zwischen beiden macht, in allen Einzelheiten zu billigen — er rechnet nicht mit der Möglichkeit späterer Interpolation von H —, halte ich das aus vorurteilsloser Interpretation gewonnene Ergebnis doch für grundsätzlich richtig, und glaube ferner, daß man die Blickrichtung auf die praktische Ethik der Grundschrift, die spekulative Neigung dem Homilisten zuschreiben muß. Von ihm stammt das ganze, bei voller Anerkennung der Einheit Gottes dualistische System, der Herrscher dieses und des zukünftigen Äons, die Syzygienlehre, die Unterscheidung männlicher und weiblicher Prophetie. Diese führt ihn zur Verwerfung der gesamten prophetischen Literatur des AT[233]. Aber auch vor dem Pentateuch macht seine Kritik nicht halt: er ist verfälscht durch unechte Perikopen. Die Aufgabe des τραπεζίτης δόκιμος ist schwer; aber wer die rechte Liebe zu Gott hat, kann nichts, was ihn herabsetzt, für wahr halten (H 2, 42). Aus diesen Sätzen spricht eine fundamental andere Religiosität als die der Grundschrift. Ihren kühnsten Ausdruck hat sie in H 17, 6—12 gefunden.

Ich glaube nicht, daß es je gelingen wird, diese Ansichten, die sich von der Orthodoxie recht weit entfernen, einer bestimmten christlichen Sekte oder Gruppe zuzuweisen. Der Verfasser ist mehr ein theologischer Abenteurer als ein ernstzunehmender Häretiker. Seine Spekulationen sind mehr durch eine gewisse Stileinheit des Denkens als durch strenge Systematik verbunden. In manchen Punkten knüpft er an Lehren von G an und entwickelt sie weiter. Auch ihm liegt alles an der

---

[232]) Vgl. M. Heinemann, Epistulae amatoriae quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis, Diss. Argentoratenses XIV 3 (1910) 48. [233]) Der Grundschrift war das fremd; H 16, 7 (p. 153, 19 ἡ γραφή!). 8. 14. 18, 17. 18 werden Jesaias und Jeremias von Petrus als volle Autorität zitiert. Für R 1—3 vgl. die Zusammenstellung bei Meyboom 163.

Einheit Gottes und an seiner Schuldlosigkeit. Auch für ihn ist Adam eine zentrale Figur der Heilsgeschichte (2, 16. 3, 20f.). Das dualistische System mag angeregt sein durch die gleichnishaften Reden der Grundschrift von den zwei Reichen. Möglicherweise ist sogar die Lehre von den falschen Perikopen nur eine Ausgestaltung von Andeutungen über Dunkelheit der schriftlichen Überlieferung[234]. Dieser Sachverhalt macht die Scheidung von H und G außerordentlich schwierig, ja das Unternehmen wäre ganz aussichtslos, wenn wir R nicht hätten. Denn ein konsequentes Lehrgebäude darf man bei keinem dieser Literaten voraussetzen, am wenigsten beim Homilisten; sonst hätte er nicht in seinem Werk so viel aus G stehen lassen, was sich mit seinen eigenen Anschauungen absolut nicht vertrug[235].

Daß der Verfasser nicht Angehöriger irgendeiner Winkelsekte ist, scheint mir auch hervorzugehen aus der Tatsache, daß er unverkennbar berührt ist von Diskussionen, die die Großkirche bewegen — dies gibt uns zugleich einen Anhaltspunkt für seine Datierung. Er verwendet nicht nur die im trinitarischen Streit entwickelte Terminologie (z. B. 19, 4. 9. 20, 5. 7 ὁμοούσιος), sondern versäumt auch nicht seine eigene Stellungnahme ausdrücklich niederzulegen. 16, 16 scheint dies im Sinn eines entschiedenen Arianismus zu geschehen: τοῦ πατρὸς τὸ μὴ γεγεννῆσθαί ἐστιν, υἱοῦ δὲ τὸ γεγεννῆσθαι· γεννητὸν δὲ ἀγεννήτῳ ἢ καὶ αὐτογεννήτῳ οὐ συγκρίνεται. 20, 7 dagegen wird offensichtlich die Homousie akzeptiert[236], wenn auch mit einer Interpretation, die sie stark entwertet: ἡ θεοῦ δύναμις... ὁμοούσιον τῇ[237] παρούσῃ τροπῇ προβάλλει, ἰσοδύναμον δὲ οὔ. Ich bin in der Dogmengeschichte nicht bewandert genug, um sagen zu können, in welches Stadium des trinitarischen Streits eine solche Formulierung gehört, kann mir aber schwer denken, daß sie vor dem Nicänum möglich ist. Anderseits muß sie entstanden sein, solange darüber noch gestritten wurde, also vor 381. — Sehr schwierig ist die Fixierung des Ortes, wo die Homilien entstanden sind; anders als bei der Grundschrift fehlt das Lokalkolorit. Im Osten wird er jedenfalls zu suchen sein.

III.

In ihrer originalen Gestalt können die Homilien nie weit verbreitet gewesen sein, ja vielleicht sind sie, ihres unvollendeten Zustands wegen, überhaupt nicht in die Öffentlichkeit gedrungen. Der Großkirche hätten sie von Anfang an höchst verdächtig vorkommen müssen. Um so be-

---

[234]) R 1, 21; vgl. auch 1, 74. 2, 45. 3, 30. Schmidt 200. Cullmann 72.
[235]) Vgl. Uhlhorn a. a. O. [236]) Vgl. Chapman 1908, 28f. [237]) So Bigg 167 Anm. 2; μή die Handschriften.

gieriger ergriffen die Leute davon Besitz, die Epiphanius als »Ebionäer« beschreibt. Die Bezeichnung der Christen als Ἑβραῖοι und Ἰουδαῖοι, die Verweigerung der Tischgemeinschaft mit den Ungläubigen, die täglichen Waschungen, die Identifizierung von Christus und Adam[238] mußten ihnen sympathisch sein[239]. Leider stand nicht alles in dem Buch, was sie gern darin gefunden hätten; sie mußten daher ein wenig nachhelfen. So kam es zur Anfügung der Epistula Petri mit der διαμαρτυρία und zur Einschaltung der andern Interpolationen, die wir auszuscheiden uns bemüht haben. Jetzt bekam Jacobus der Gerechte den gebührenden Platz in der Urkirche, Paulus wurde entlarvt und bekämpft, die Beschneidung als Merkmal eines höheren Grades von Vollkommenheit empfohlen, und die ganze Schrift zum Bestandteil einer petrinischen Geheimtradition gestempelt. Natürlich war die Geheimniskrämerei nur ein Vorwand: was man wollte, war, die nunmehr in den Clementinen vereinigten Lehren und Gebräuche als apostolisch zu sanktionieren. Daß dabei schlechtestes Griechisch mit unterlief, störte in diesen Kreisen nicht.

IV.

Der Orthodoxie mußte das Buch, so wie es jetzt aussah, unheimlich sein. Freilich hatte es auch seine unbestreitbaren Reize, und der Name Clemens hatte einen guten Klang. Also war es von den Ketzern verfälscht, und es galt, die wahre, rechtgläubige Gestalt wiederherzustellen. Das dürfte das Hauptmotiv für die Abfassung der Rekognitionen gewesen sein. Dem Autor lagen vor die Homilien mit den ebionitischen Interpolationen und die Grundschrift. Zunächst hielt er sich an die Homilien, aus dem einfachen Grund, weil da ein Brief vorausging, der in G fehlte. Die Einleitung hatte wohl ihre Vorzüge vor der in G[240], und enthielt nichts Anstößiges. Der Brief freilich mußte ganz neu gemacht werden. Daß Clemens zum Verfasser wurde, erhöhte die Konzinnität mit dem Roman, daß er dabei als Nachfolger des Petrus im römischen Bischofsamt auftrat, verstärkte seine Autorität. Den Hauptinhalt lieferte H 3, 60ff.[241]. — Nur mit größter Vor-

[238]) Bezeugt für den Nazoräer und Bibelübersetzer Symmachus. Schwartz 193. [239]) Die Grundschrift, in der mindestens ein Teil davon auch schon stand, scheinen sie nicht gekannt und benützt zu haben. [240]) Es ist natürlich auch möglich, daß das G-Exemplar des Rekognitionisten am Anfang verstümmelt oder in Unordnung gekommen war. Sollte damit die Versetzung der Apiondisputation an den Schluß zusammenhängen? [241]) S. o. S. 147 Anm. 199. Auch der Vergleich der Kirche mit einem Schiff war wohl schon vorgeformt; Hippolyt. de Antichr. 59 (s. Harnack, Altchr. Lit. II 2, 531) ist aber schwerlich direktes Vorbild. Vgl. auch Chrysostomus c. Anhom. 7, 1.

sicht waren zu verwerten die Gespräche, die in H 2—3 der ersten Disputation mit Simon vorausgehen. Aber irgendwie mußte die Pause, die durch die Verschiebung der Disputation (R 1, 20 = H 2, 35) entstand, ausgefüllt werden: der Rekognitionist tat dies durch die Geschichtserzählung (1, 27—74), die sich zunächst an das AT[242], später an die Apostelgeschichte anschließt, möglicherweise auch noch andere Quellen verwendet[243]. Einzelnes kann aus G stammen (c. 47 über Adam); c. 70 ergab sich eine gute Gelegenheit, den Ausdruck ἐχθρὸς ἄνθρωπος (Ep. Petr. 2) zu erklären und zu entgiften. — Weiterhin scheint sich der Rekognitionist recht eng an G angeschlossen zu haben, natürlich mit den ihm geboten erscheinenden Weglassungen und Korrekturen, und einigen Einschaltungen aus H. Größere Abschnitte, wo ich bestimmt die Feder von R zu erkennen glaube, sind 3, 51—62 (Syzygienlehre), 3, 65—75 (Bücherkatalog!), 8, 56 und Umgebung (Natur des Bösen), 10, 43—51. Mit der zuletzt genannten Stelle sind wir wahrscheinlich schon über das Kernstück hinaus, wo R einfach

[242]) Vgl. die Rede des Stephanus in Act 7. [243]) Hegesipp?; s. o. S. 146. — Die Anzeichen für den sekundären Charakter von R 1, 27 (bzw. 22) bis 74 sind zahlreich. Auf die unüberwindlichen Widersprüche in der Chronologie hat bereits Uhlhorn 313ff. aufmerksam gemacht. Es ist unmöglich, die Angabe 1, 43 3, daß sieben Jahre seit dem Tod des Herrn verflossen sind, mit der seit 1, 7 wirklich verstrichenen Zeit auszugleichen. Auffallend ist auch dies: 1, 20 2 sagt Zachäus *differt Simon certaminis diem in undecimam mensis praesentis, quae est post septem dies* (so auch der Syrer; wenn ein Mißverständnis der Angaben in H 2, 35 vorliegt, fällt es also nicht Rufin zur Last). Dann folgt am selben Tage das lange Gespräch 1, 21—74, an dessen Schluß es heißt: *quae vero supersunt incipiens a die crastina ex his quae in quaestionibus cum Simone movebuntur per dies singulos audies*; hier ist also eine Verschiebung um nur einen Tag vorausgesetzt. Die Bemerkungen über Clemens' Erfahrungen auf seiner Seereise (2, 2) nehmen sich nach so langer Pause seltsam aus: H 2, 2 sind sie sehr wohl am Platze (Lehmann 463). 1, 74 1 wird Petrus von Zachäus über Simon informiert: 2, 3 scheint er von der Person seines Gegners keine Ahnung zu haben. 1, 72 kommt Petrus allein nach Caesarea und 1, 73 wird er nur von Zachäus empfangen: das stimmt nicht zu 2, 1, wo die üblichen 12 (bzw. 16; H 2, 1) Begleiter da sind, noch auch zu 1, 12 (Barnabas). Nur 1, 63 ist die Eucharistie Bedingung zur Seligkeit und ein der Taufe gleichgeordnetes Sakrament. Die Bezeichnung des Jacobus als ἀρχιεπίσκοπος 1, 68 und 73 (vgl. ἐπίσκοπος ἐπισκόπων im Clemensbrief) ist um die Mitte des IV. Jh. nicht mehr besonders auffällig (vgl. Waitz 372), während die Annahme früherer Entstehung dieser Stellen zu gezwungenen Erklärungen führt. 1, 59 wird ausdrücklich erklärt, Moses stehe Jesus nicht gleich: das widerspricht der Lehre von G (s. o. S. 156). 1, 64 *tunc* (d. h. nach der Zerstörung des Tempels) *gentibus evangelium praedicabitur ad testimonium vestri* scheint die interpolierte Stelle in H 2, 17 vorauszusetzen, wenn auch in ebenso verharmloster Form wie R 3, 61. Mir ist es auch wahrscheinlich, daß R 1, 30 (Nebrod) von R 4, 27—30 (= H 9, 3—7; s. o. S. 118) abhängt, d. h. von dem entsprechenden Abschnitt der Grundschrift.

dem Gang von G folgt. Wir haben vermutet, daß R 10,13₂—41 (42?) in G an anderer Stelle stand; jedenfalls hat R die alte Apiondisputation stark umgestaltet, wenn auch mehr äußerlich durch andere Personenverteilung. Der ursprüngliche Schluß von R ist uns nur durch die Sinaiepitome erhalten; er erzählte die Taufe des Greises.

Der Verfasser der Rekognitionen ist Katholik. Soviel wir sehen können, hat er den Bestand an Lehrgut nicht vermehrt, sondern sich darauf beschränkt, das Gefährliche auszumerzen, zu korrigieren und abzumildern; wo ihm dies nicht recht gelungen ist (4, 5; s. o. S. 114), trägt mehr Ungeschick als böser Wille die Schuld. An der Frau des Petrus nahm er noch keinen Anstoß. Dagegen ist mit voller Absicht Jacobus als Oberbischof der Urchristenheit beibehalten, ja das durch den ebionitischen Interpolator hereingekommene Motiv ist noch ausgebaut. Der Autor mag diesen Zustand bona fide für altertümlich gehalten haben, er konnte aber auch sehr aktuelle Ansprüche stützen.

An schriftstellerischem Temperament steht der Rekognitionist weit hinter dem Homilisten zurück. Man wird ihm aber erst gerecht durch die Annahme, daß er kein Originalwerk, das als schriftstellerische Leistung mit H konkurrieren sollte, schaffen, sondern das genuine Werk des römischen Clemens, von den häretischen Verfälschungen gereinigt, wiederherstellen wollte. Dies erklärt auch zur Genüge, warum er die beiden vor ihm existierenden Rezensionen heranzog und die ältere, G, zumeist bevorzugte. Nebenbei scheint sein Ziel ein anmutiger Fluß der Erzählung und ein eleganter Stil gewesen zu sein; die Übersetzungen lassen das noch ahnen.

Für die Zeit der Abfassung bilden den terminus ante quem die apostolischen Konstitutionen, die zwischen 360 und 380 in Syrien entstanden sind [244]. Dort wird auch die Heimat der Rekognitionen zu suchen sein, jedenfalls im Osten. Einen kleinen Wink gibt die Erwähnung des Baumes »*connarea*« R 2, 9₉ (s. o. S. 135 Anm. 169); gemeint sein muß damit die κόνναρος, von der Athenäus 14,649 E mit Berufung auf Agathokles von Kyzikos als einer alexandrinischen Spezialität berichtet [245]. Dies berechtigt zwar nicht zu dem Schluß auf Entstehung in Alexandria selbst, aber doch wohl auf Nachbarschaft, also etwa in Palästina.

---

[244]) Schwartz 178. [245]) Frankenberg übersetzt κυνάραν (vgl. Athen. 2, 70 A), was sich mit der syrischen Umschrift ebensogut verträgt, aber schlecht mit der lateinischen. Das Vorkommen der κυνάρα wird für Kolchis und Indien festgestellt, auch deshalb paßt sie schlechter als die κόνναρος.

V.

Der Rekognitionist hat sich sicher nicht träumen lassen, daß sein Werk das gleiche Schicksal haben sollte wie die Homilien, nämlich von Ketzern mißbraucht und verfälscht zu werden. Es war aber auch zu naheliegend, die Clementinen, die so etwas am Rande des christlichen Schrifttums standen und auch in ihrer letzten, harmlosesten Fassung noch allerhand Merkwürdiges enthielten, zu benützen, um ketzerischen Lehren apostolische Autorität zu verleihen. Diesmal war es ein Anhänger des Eunomius, der das Kuckucksei seiner trinitarischen Lehren in das Nest des heiligen Clemens legte (R 3, 2—11) [246]. Damit das Produkt nicht allzusehr abstach, wurden — neben einigen kleinen Retuschen — vorher ein paar an sich harmlose Interpolationen eingeschmuggelt; ein Rückverweis sicherte die Authentizität des Kernstücks. Völlig durchschaut hat den verteufelt schlauen Betrug wohl keiner der Zeitgenossen. Aber kopfscheu wurden sie doch. Wer ganz vorsichtig war, ließ die Hände von dem ganzen Buch; das ist die beste Erklärung dafür, daß die Rekognitionen, die in der zweiten Hälfte des IV. Jh. vom Verfasser der apostolischen Konstitutionen, von Caesarius, dann noch von Nilus ausgiebig benutzt worden waren, späterhin in der griechischen Kirche vollständig verschwinden [247]. Andere wollten das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Ein wohlmeinender Mann interpolierte das Kapitel R 3, 7, worin wenigstens die Unbegreiflichkeit Gottes, die Eunomius leugnete, gehörig betont wurde. In dem Exemplar, das dem syrischen Übersetzer vorlag, waren einige dezidiert jungarianische Schlagworte weggelassen. Den größten Scharfblick bewies Rufin; daß er R 3, 2—11 wegließ, hat seiner Übersetzung in der lateinischen Christenheit zur allergrößten Verbreitung verholfen. Daß ein Späterer das Ausgelassene — das inzwischen durch einen zweiten Eunomianer mit Scholien bereichert worden war — nachtrug, machte nichts mehr aus: die Übersetzung war so gut wie unverständlich und gelangte nur in einen kleinen Teil der Exemplare [248].

---

[246]) Anlaß, diese Ausführungen Petrus in den Mund [zu] legen, gab vielleicht das Wort des Apostels Act 2 36 γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, auf das sich Eunomius stützte (Greg. Nyss. c. Eun. 3, 3, 1ff.). [247]) Umgekehrt ist es sehr charakteristisch, daß das arianische Opus imperfectum sie oft verwertet. [248]) Immerhin hat ein Leser des Parisinus 2964 (Coteliers Thuneus) eine Warnungstafel angebracht, und auch im Parisinus 9518 steht bei 3, 2 am Rand *transi tria folia.* — Das Verdammungsurteil des Decretum Gelasianum steht allein und war, nach der Zahl der lateinischen Hss. zu schließen, wirkungslos.

Es mag hier die Frage aufgeworfen werden, wie es möglich war, daß es den früheren Interpolatoren gelang, praktisch alle Exemplare zu verseuchen: die uninterpolierten Homilien treten für uns überhaupt nicht in Erscheinung, und daß die Rekognitionen einmal in reiner Gestalt umliefen, können wir nur erschließen. Eine ganz befriedigende Antwort wissen wir nicht, wir können nur vermuten, daß das antike Buchwesen entsprechende Voraussetzungen bot [249]. Das Papyrusbuch war kurzlebig [250], und bei jeder neuen Abschrift wurde natürlich ein möglichst vollständiger Text als Vorlage genommen; so konnten Zusätze in wenigen Jahrzehnten in die gesamte Überlieferung ausstrahlen, zuerst in den geistigen Zentren.

VI.

Die späteren Entwicklungen sind von geringem Interesse. An die Homilien setzte sich noch einiges an. Sicher feststellen können wir das für den λόγος περὶ φιλανθρωπίας, der jünger sein muß als 411, denn er fehlt — ohne jeden ersichtlichen Grund — in R, das sonst in den Anagnorisisszenen mit H ganz parallel geht, und in der syrischen Übersetzung [251]. Leider liegt die letztere nur für H 10—14 vor [252]; die Tatsache, daß in diesen, an sich wegen des Vorherrschens des Erzählungsstoffes wenig zu Zusätzen einladenden, Büchern ein so großes Stück erst im V. Jh. — frühestens — hinzukam, mahnt für den Rest der Homilien zur höchsten kritischen Aufmerksamkeit. — Aus den Rekognitionen wurde der Brief des Clemens an Jacobus entlehnt. Wahrscheinlich wurde auch der Name der Mutter des Clemens erst sekundär nach den Rekognitionen in Mattidia geändert; der Syrer nennt sie Metrodora[253], ihm ist aber eine Änderung, zumal eines passenden römischen in einen weniger passenden griechischen Namen, kaum zuzutrauen. Eine dritte Erklärungsmöglichkeit der merkwürdigen Gruppierung der uns erhaltenen Rezensionen hinsichtlich der Namen gibt es nicht [254]. — In eine noch spätere Zeit fällt die Ent-

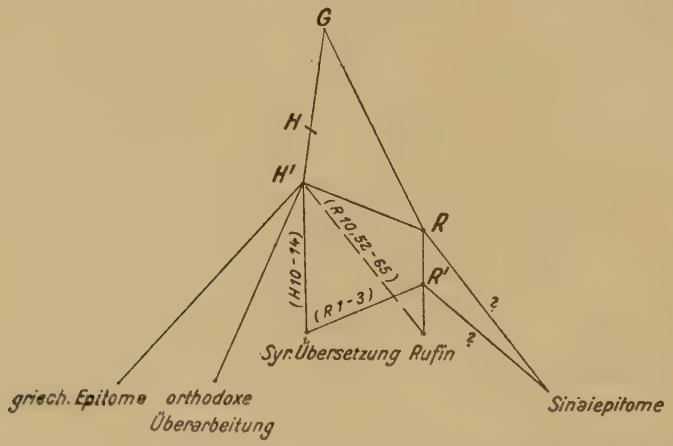
---

[249]) Vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934) 161ff. Über ähnliche Erscheinungen in ganz anderer Sphäre G. Jachmann, Rhein. Mus. N. F. 84, 1935, 210ff. [250]) Vgl. Th. Birt, Das antike Buchwesen 366. [251]) Dazu gehört natürlich auch der Rückverweis H 15, 5 p. 147, 25. Wieder ein typischer Interpolatorenkniff! [252]) Der Text des Syrers weicht von dem unserer griechischen Hss. nicht selten mehr oder weniger ab, er vertritt eine andere Ausgabe der Homilien, die zumeist, aber durchaus nicht überall, besser und ursprünglicher ist als die griechisch überlieferte. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen dem syrischen und dem lateinischen Text in R 1—3. Genaueres darüber in meiner Ausgabe. [253]) So auch die von Mingana herausgegebene Epitome und der arabisch und äthiopisch erhaltene »Clemens«. [254]) Vgl. Schwartz 158.

stehung der griechischen Epitome und der orthodoxen Überarbeitung der Homilien, die die Byzantiner zitieren [255].

An die lateinischen Rekognitionen hat sich nach Rufin noch ein erweiterter Schluß (R 10, 65a—72) angesetzt. Auch von ihnen wurde eine Epitome hergestellt (die Leipziger Handschriften Gersdorfs mit einigen Verwandten), die jedoch keine große Verbreitung gewann. Die Rekognitionen wirkten im Mittelalter auch auf die profane Literatur ein. Die Handschrift Cambridge Trinity College Western Ms. 622 enthält eine altfranzösische Paraphrase in Versen [256]. In der mittelhochdeutschen Kaiserchronik wird unser Roman in einigen Versen erzählt [257], und Lagarde [258] hat nicht ohne Wahrscheinlichkeit Nachklänge in der Faustsage gefunden.

Die Verknüpfung der wichtigsten Fassungen möge zum Schluß ein Stemma veranschaulichen.



[255]) Uhlhorn 51ff. Waitz 40. Die Zitate bei Johannes Damascenus gesammelt von Holl, TU 20 (N. F. 5) 2, 2ff. (über das letzte Zitat s. o. S. 158 Anm. 229). Zur Illustration des Verfahrens des Bearbeiters stehe hier ein Stück aus H 17, 10 (p. 163, 29ff.) = Holl a. a. O. p. 12, 7ff.

οἷαν οὖν στοργὴν συλλαβεῖν δυνάμεθα, ἐὰν τὴν εὐμορφίαν αὐτοῦ τῷ νῷ κατοπτεύσωμεν. ἄλλως δὲ ἀμήχανον· ἀδύνατον γὰρ κάλλος ἄνευ μορφῆς εἶναι καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ ἔρωτα ἐπισπᾶσθαί τινα ἢ καὶ δοκεῖν θεὸν ὁρᾶν εἶδος οὐκ ἔχοντα.

θείαν οὖν στοργὴν συλλαβεῖν δυνάμεθα, ἐὰν τὴν εὐμορφίαν αὐτοῦ τῷ νῷ ὡς νοερὰν κατοπτεύωμεν. ἄλλως δὲ ἀμήχανον· δυνατὸν γὰρ ἐπὶ μόνου θεοῦ κάλλος ἄνευ μορφῆς εἶναι καὶ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ ἔρωτα ἐπισπᾶσθαί τινα τῷ πίστει θεὸν ὁρᾶν εἶδος περιγραπτὸν οὐκ ἔχοντα.

[256]) Eine Probe gibt James' Katalog II 117. [257]) Uhlhorn 45. [258]) Ausgabe der Homilien S. (22).

Beilage.

Lateinischer Text von R 3, 2—11 nach den Handschriften. (Kritischer Apparat in Auswahl.)

Handschriften: Π^a = Paris, Nationalbibliothek 12 117 s. XI.
Π^b = „ „ 9 517 s. IX.
Π^g = „ „ 9 518 s. XI.
Π^i = „ „ 12 119 s. XII.
Π^n = „ „ 15 628 s. XII.
Π^q = Cambrai 572 (530) s. XI.
Π^s = Oxford, Bodl. Laud. 251 s. XII.
Λ^x = Berlin, lat. quart. 908 s. XIII.
Ψ^a = Florenz, Laur. pl. 68 c. 22 s. XV.
Π = $\Pi^{abginqs}$ oder die Mehrzahl davon.
S = Syrische Übersetzung.
L = Lateinischer Text.

Stemma:

Rückübersetzung von R, 3 2—11 ins Griechische.

Vorbemerkung: Die Übersetzung folgt, soweit möglich, dem lateinischen Text, auch in Einzelheiten der Wortstellung usw. Was nach dem Syrischen hergestellt oder ergänzt ist, steht in ( ), größere Stücke, die dem Syrer fehlen, in ⟨ ⟩. Der obere Apparat gibt die varia lectio des syrischen Textes und andere textkritische Bemerkungen, der untere sachliche und sprachliche Parallelen aus Aetius Syntagma (Epiph. haer. 76, 11) und den Werken des Eunomius: Apologie, apologia apologiae (Fragmente bei Gregor v. Nyssa c. Eunomium; ich zitiere nach Jaegers Ausgabe), confessio, sowie denen seiner Gegner. Anspruch auf wörtliche Wiederherstellung des Originals erhebt die Übersetzung natürlich nicht; zu den selbstverständlichen Unsicherheiten (Artikelsetzung, Wahl von Synonyma) kommt die Inkonsequenz des Lateiners in der Terminologie: ἀγέννητος wird mit *ingenitus* und *innatus*, vielleicht auch mit *infectus* wiedergegeben, οὐσία und ὑπόστασις wahrscheinlich mit *substantia* (*essentia* nur 7, 8). Der Syrer scheint hierin treuer, aber er ändert zuweilen aus dogmatischer Bedenklichkeit.

2,1 Haec Petro dicente Aquila ait: Recte dixisti, proptera nobis
2 dicito quae veritatis sunt propria. et Petrus: De quibus vultis
3 interrogate me. et Aquila ait: De principio et principiis verbum disputa, et de id quod reprehendit Simon quasi inconveniens, filium dei dici Christum, ne similia plantationibus et ceteris inanimatis pati
4 videatur deus. Petrus autem videns omnes hoc ipsum volentes audire omnem rationem ita exposuit:

3,1 Principii nomen in multis et diversis nuncupatur rebus, sensibi-
2 libus scilicet et intellegibilibus. sed ne ante experimentum sensibilium ad intellegibilia declinare videamur, decet primo a visibilibus incipere, ut de proximo sumentes exemplum iterum ad intellegibilium
3 veniamus conprehensionem. quomodo sol verbi gratia in principium vel principatum diei constitutus est, luna vero e contrario; haec autem ut principatum gerant constituta sunt a quo etiam ut
4 essent in principio acceperunt. qui autem haec conposuit, caelum

4 id Π l.oc Λ^x his Ψ^a

Rec. 3

2,1 Ταῦτα τοῦ Πέτρου εἰπόντος ὁ Ἀκύλας ἔφη· Ὀρθῶς εἴρηκας· διὸ
2 ἡμῖν εἰπὲ τὰ τῆς ἀληθείας ἴδια. καὶ ὁ Πέτρος· Περὶ ὧν ἂν βούλησθε,
3 ἐρωτήσατέ με. καὶ ὁ Ἀκύλας ἔφη· Περὶ ἀρχῆς καὶ ἀρχῶν τὸν λόγον διαλέχθητι, καὶ περὶ οὗ ἐμέμψατο ὁ Σίμων ὡς οὐ προσήκοντος, υἱὸν θεοῦ λέγεσθαι τὸν Χριστόν, ἵνα μὴ τὰ ὅμοια τοῖς φυτοῖς καὶ τοῖς λοιποῖς
4 ἀψύχοις πάσχειν δοκῇ ὁ θεός. ὁ δὲ Πέτρος ὁρῶν πάντας αὐτὸ τοῦτο βουλομένους ἀκούειν πάντα τὸν λόγον ἐξέθετο οὕτως·

3,1 Ἀρχῆς τὸ ὄνομα ἐπὶ πολλῶν καὶ διαφόρων ὀνομάζεται πραγμάτων,
2 αἰσθητῶν δηλονότι καὶ νοητῶν. ἀλλ' ἵνα μὴ πρὸ πείρας τῶν αἰσθητῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀποστρέφεσθαι δοκῶμεν, πρέπει πρῶτον ἀπὸ τῶν ὁρατῶν ἄρξασθαι, ὅπως ἀπὸ τοῦ ἐγγυτάτου λαβόντες παράδειγμα
3 πάλιν πρὸς τὴν τῶν νοητῶν ἐπανέλθωμεν κατάληψιν. οἷον ὁ ἥλιος εἰς ἀρχὴν τῆς ἡμέρας κατεστάθη, ἡ δὲ σελήνη ἐξ ἐναντίας· ταῦτα δὲ ἄρχειν
4 κατεστάθησαν παρ' οὗ καὶ τὸ εἶναι ἐν ἀρχῇ ἔλαβον. ὁ δὲ τεθεικὼς αὐτὰ

3 με] ἤδη S τὸν λόγον τὸν περὶ ἀρχῆς ἢ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν S 6 ἀψύχοις + καὶ ζῴοις ἐμψύχοις S ὁ θεός > S 7 τὸν + περὶ τούτων S ἐξέθετο + ἡμῖν S 11 τοῦ ἐγγυτάτου] αὐτῶν S παράδειγμα + ἀληθὲς ὡς ἀρραβῶνα τότε S 12 οἷον] ἀρχώμεθα δὴ ἀπὸ τούτου ὅτι S 13 ἀρχὴν] *principium vel principatum* L (Übersetzungsvariante)

4 R 2, 49 1 6 Vgl. 3 9. 9 5. Chrysostomus πρὸς ἀνομοίους 7, 2 ὅτι γὰρ ὁμοούσιος ὁ γεννηθεὶς τῷ γεννήσαντι, οὐκ ἐπ' ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ζῴων ἁπάντων καὶ ἐπὶ δένδρων τοῦτο ἴδοι τις ἄν 9 Dasselbe Begriffspaar verwendet Eunomius bei Greg. Nyss. c. Eun. 3, 8, 14 Jaeger 13 Gen 1 16-18 14 Aetius Syntagma (Epiph. haer. 76, 11) 2 εἴληφε τὸ εἶναι

et terram prius condidit, praeter haec autem terrestria et inaquosa et volatilia animalia conposuit, arbores quoque et herbas et post haec hominem, non ut esset tantum principium sumens, sed etiam ut viveret secundum mandatum dei. ita ergo multa quidem 5
possunt esse principia, ei autem qui est principia non sunt. unum est enim principium et unum sine principio; quae autem post haec sunt, usive dicuntur, si quidem dicuntur, principia. praeveniens 6
autem exposui causam huius exempli, a sensibilibus scilicet ad intellegibilia, ut hac via usi firmam et certam de intellegibilium traditione possideamus tuitionem. sine principio igitur dicimus deum in- 7
effabili providentia demonstrante. non a se ipso factus est nec a se ipso genitus; est enim sine principio et ingenitus. ingeniti autem 8

6 principio + principium Π^{abin} 7 usive $\Pi^{qs}\Lambda^{x}\Psi^{a}$ abusive Π^{abgin} 11 ⟨qui⟩ non *Cotelier*

οὐρανὸν καὶ γῆν πρότερον ἔκτισεν, ἐπὶ δὲ τούτοις τὰ ἐπίγεια καὶ ἔνυδρα καὶ πετεινὰ ζῷα ἔθηκε καὶ φυτὰ καί πόας καὶ μετὰ ταῦτα τὸν ἄνθρωπον, οὐ τοῦ εἶναι μόνον τὴν ἀρχὴν λαβόντα, ἀλλὰ καὶ τοῦ ζῆν κατ' ἐντολὴν θεοῦ. οὕτως οὖν πολλὰς μὲν ἐνδέχεται εἶναι ἀρχάς, τῷ δ' ὄντι ἀρχαὶ 5
οὐκ εἰσίν. μία γάρ ἐστιν ἀρχὴ καὶ ἕν ἄναρχον, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα συνήθως ὀνομάζεται — εἴ γε ὀνομάζεται — ἀρχαί. φθάσας δὲ ἐξεθέμην τὴν 6
αἰτίαν τούτου τοῦ (ἀναβαθμοῦ) τοῦ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν πρὸς τὰ νοητά, ἵνα ταύτῃ τῇ ὁδῷ χρώμενοι βεβαίαν καὶ ἀληθινὴν περὶ τὴν τῶν νοητῶν παράδοσιν κτησώμεθα ἀσφάλειαν. ἄναρχον οὖν λέγομεν τὸν θεὸν 7
τῆς ἀρρήτου προνοίας ἀποδειξάσης. οὐ παρ' ἑαυτοῦ γέγονεν οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ γεγέννηται· ἔστι γὰρ ἄναρχος καὶ ἀγέννητος. ἡ δ' 'ἀγεν- 8

1 ἔκτισεν + ἐν ἀρχῇ S 4 θεοῦ + ἣν ἔδωκεν αὐτῷ S πολλὰς] oder πολλὰ πολλὰς — 5 εἰσίν] πολλὰς εἶναι ἀρχὰς οὐκ ἐνδέχεται S 5 ταῦτα L τὰ δύο S 5/6 συνήθως] oder καταχρηστικῶς, wenn gegen die Recensio *abusive* zu lesen ist; S ist doppeldeutig 7 ἀναβαθμοῦ S *exempli* L (unverständlich) 8 βεβαίως καὶ ἀληθῶς S 9 κτήσησθε S 10 τῆς ἀρρ. πρ. ἀποδειξάσης L σπουδῇ ἀνεκλείπτῳ ἀνελκόμενοι πρὸς αὐτόν S παρ'] αἰτία S 11 παρ' ἑ. γεγέννηται] ἑαυτὸν ἐγέννησεν S

10 Über die Namenoffenbarung vgl. Eun. bei Greg. Nyss. 2, 198ff. 262 παρά τοῦ δημιουργήσαντος τὴν φύσιν δεδωρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις τῶν τε ὀνομαζομένων καὶ τῶν ὀνομάτων τὴν χρῆσιν. 398. 403. 411. 413 προνοίας νόμῳ καὶ μέτρῳ τελείῳ συνάψαι τῇ γνώσει καὶ τῇ χρήσει τῶν ἀναγκαίων τὴν μετάδοσιν τῶν ὀνομάτων 11 Eun. apol. 7 μήτε παρ' ἑαυτοῦ μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος

appellatio non quid sit nobis intellegere dat, sed quod non est factus. autopatora[n] vero et autogeneton, hoc est ipsum sibi patrem ipsumque sibi filium qui vocaverunt illud quod est ingenitum, contumeliam
9 facere conati sunt dubiis deservientes rationibus. indigere enim nativitate illud quod erat priusquam nasceretur parvulorum iudicio intellegentes putaverunt, et illud quod non fuerat pro eo quod fuerit ponentes quasi per se ipsum factum dicere insania insanierunt, et plantationibus conparare illud quod est ingenitum ut daemoniosi ausi
10 sunt. haec autem omnia in impietate constituta consequentem habent ignorantiam. non enim intellexerunt hoc ipsum dicentes et fuisse et non fuisse. quatenus enim genuit, fuit, quatenus vero natum
11 est, non fuit. non fuisse ergo eum constat quatenus natum est, fuisse autem eum constat quatenus genuit. haec autem utraque dicere simul eundem sustinuisse non permittit pietatis professio.

1 quid + non $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ 5 iudicio $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ more Π 6 fuerit] fuerat Π^{s}, *viell. richtig*

νήτου' προσηγορία οὐ τὸ τί ἐστιν ἡμῖν εἰδέναι παρέχει, ἀλλὰ τὸ ὅτι οὐκ ἐγένετο. αὐτοπάτορα δὲ καὶ αὐτογέννητον οἱ καλοῦντες τὸ ἀγέννητον
9 βλασφημεῖν ἐπειρῶντο ἀμφιβόλοις δουλεύοντες λογισμοῖς. δεῖσθαι γὰρ γεννήσεως τὸ προϋπάρξαν πρὶν γεννηθῆναι νηπίων δίκην φρονοῦντες ἐνόμιζον, καὶ ὃ οὐκ ἦν ἀντὶ οὗ ἦν τιθέμενοι ὡς δι' ἑαυτοῦ γεγονότα ἔλεγον τῇ μανίᾳ ἣν ἐμαίνοντο, καὶ φυτοῖς ὁμοιοῦν τὸ ἀγέννητον ὡς δαι-
10 μονιῶντες ἐτόλμων. ταῦτα δὲ πάντα ἐν ἀσεβείᾳ καθεστῶτα ἀκόλουθον ἔχει τὴν ἄγνοιαν. ἠγνόησαν γὰρ τὸ αὐτὸ λέγοντες καὶ ὑπάρξαι καὶ μὴ ὑπάρξαι. καθὸ γὰρ ἐγέννησεν, ὑπῆρξε, καθὸ δὲ ἐγεννήθη, οὐχ ὑπῆρξεν.
11 οὐχ ὑπῆρξεν οὖν καθὸ ἐγεννήθη, ὑπῆρξε δὲ καθὸ ἐγέννησεν. ταῦτα δὲ ἀμφότερα λέγειν ἅμα τὸν αὐτὸν ἀνασχέσθαι οὐκ ἐπιτρέπει ἡ τῆς εὐσεβείας ἐπαγγελία.

1 In S fehlt ἡ — προσηγορία; Frankenberg ergänzt mit Recht ⟨τὸ δ' 'ἀγένητος'⟩; vgl. Aet. Synt. 36 τὸ 'ἀγέννητος' καὶ τὸ 'θεός'; ἀγεν- statt ἀγενν- hat S überall 3 ἀμφιβόλοις] ἀσθενέσι S 6 *dicere insania insanierunt*; ich habe die Konstruktion von S wiedergegeben; Schwartz schlug vor ἐληρῴδουν μαινόμενοι 6 ὡς > S 11 ἀνασχέσθαι > S ἐπιτρέπει + ἡμῖν S

1 Basilius c. Eun. 1, 15 p. 545 B ἡ 'ἀγέννητος' φωνὴ οὐ τὸ τί, ἀλλὰ τὸ μηδαμόθεν αὐτοῦ σημαίνει 4 Vgl. Eun. bei Greg. Nyss. 3, 8, 27 ᾧ γὰρ ἐκ τοῦ γεννηθῆναι τὸ εἶναι, οὕτος πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν 6 Vgl. Eun. bei Greg. Nyss. 2, 171 μαινομένων ἐστί. 395 μανία φυτοῖς usw.: vgl. 2 3 9 Eun. apol. 7 οὐκ . . . αὐτὸς ἑαυτοῦ προϋπάρχει. Aet. Synt. 10 τὸ γὰρ αὐτὸ εἶναί τε ⟨οὐκ⟩ ἔστι καὶ μὴ εἶναι 11 Vgl. Aet. Synt. 5 τὴν γὰρ αὐτὴν οὐσίαν καὶ γεννητὴν εἶναι καὶ ἀγέννητον οὐδεὶς λόγος εὐσεβὴς ἐπιτρέπει

Deinde etiam communes cogitationes sollicite a se repellunt **4,1**
tantam blasphemiam, dignum honorem ingenito deferentes. quid- **2**
nam igitur quis interrogatus dicat eorum qui impie appellaverunt?
nisi quia fuit priusquam esset ipse sibi pater. qui esse habuit **3**
antequam sibi ut esset praestitisset, autopator et autogenes, hoc est
ipse sibi pater et ipse sibi filius qua ratione dicatur? et cum quidem
non fuisset quod esset ante extans intellegentiae signum? audes autem
factum dicere a semetipso illud quod infectum est? putaverunt **4**
autem huiusmodi cum disciplina se hoc dicere, sicut ebrii, qui umbras
pro foveis existimant. propter quod ante omnia oportet nos in- **5**
mortalium scrutationem facientes incipere a dominicis traditionibus,
ubi mortalium condicionem ab inmortalibus separans docuit nos
pericula et temptationes usque ad ipsam mortem sustinere propter
spem bonorum regni, dicens: »nolite timere eos qui occidunt corpus, **6**

7 ante extans, quod esset ~ *Rehm nach* S esset] est $\Lambda^{x}\Psi^{a}$

ἀλλὰ μὴν καὶ αἱ κοιναὶ ἔννοιαι σπουδαίως ἀπωθοῦνται τοσαύτην **4,1**
βλασφημίαν τὸ ἀξιοπρεπὲς τῷ ἀγεννήτῳ διδοῦσαι. τί οὖν τις ἐρωτη- **2**
θεὶς λέγοι ἂν τῶν ἀσεβῶς προσειρηκότων; εἰ μὴ ὅτι προϋπῆρξεν (ὁ
μέλλων) αὐτοπάτωρ γενέσθαι. ὁ οὖν τὸ εἶναι ἔχων πρὸ τοῦ τὸ εἶναι **3**
ἑαυτῷ παρέχειν αὐτοπάτωρ καὶ αὐτογενὴς τίνι λόγῳ λέγοιτο ἄν; καὶ
(ὅτι) μὲν οὐκ ἦν προϋπάρχων, τί ἂν εἴη διανοίας τεκμήριον; τολμᾷς δὲ
λέγειν ὅτι παρ' ἑαυτοῦ ἐγένετο τὸ ἀγένητον; (συμβαίνει δὲ τοῖς οὕτω **4**
δοξάζουσιν ὡς διὰ παιδιᾶς εἰπεῖν) οἷα τοῖς μεθύουσι τοῖς σκιὰς ἀντὶ τά-
φρων νομίζουσιν.
διὸ πρὸ πάντων χρὴ ἡμᾶς τῶν ἀφθάρτων τὴν ἐξέτασιν ποιουμένους **5**
ἄρξασθαι ἀπὸ τῶν κυριακῶν παραδόσεων, ὅπου τὴν τῶν φθαρτῶν
κατάστασιν ἀπὸ τῶν ἀφθάρτων χωρίζων ἐδίδαξεν ἡμᾶς κινδύνους καὶ
πειρασμοὺς ἕως κἂν θανάτου ὑφίστασθαι δι' ἐλπίδα τῶν τῆς βασιλείας
ἀγαθῶν, λέγων· »μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν **6**

1 τοσαύτην] ταύτην τὴν S 2 ἀγεννήτῳ + λέγειν ἡμῖν S 3 προειρηκότων S 3/4 So S 6 ὅτι] *cum* L; der ganze Satz ist in L und S kaum verständlich, der Sinn soll wohl sein: daß Gott das προϋπάρξαι nicht zukam, welches Indiz gäbe es dafür? Die Übersetzung setzt meine Umstellung voraus προϋπάρχων] αὐτῷ (?) τὸ προϋπάρξαι S τολμᾷς] τολμηρόν S 7 ἀγένητον zu verbessern in ἀγέννητον? 7/8 So S; L hat παιδείας übersetzt und ist dadurch unverständlich geworden 9 σκιὰς — νομίζουσιν] ὑπὲρ τὰς ἑαυτῶν σκιὰς ἀντὶ τάφρων ἀλλομένοις S 11 ἀπὸ τῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν παραδόσεως S 12 κατάστασιν — ἡμᾶς] τοῖς ἀφθάρτοις δουλείαν διδάσκει, ἵνα (dann ὑφιστώμεθα) S

5 Aet. Synt. 2 οὔτε αὐτὸς ἑαυτῷ τὸ εἶναι παρέσχεν 11 Eine ähnliche Berufung auf Jesu διδασκαλία Eun. apol. 2 u. ö. Ich wähle das Wort φθαρτῶν statt θνητῶν, weil es in der arian. Literatur verbreiteter ist

animam autem non possunt occidere. timete autem eum qui potest
7 et corpus et animam perdere in gehennam.« et vere si non commoritur corpori anima, non utique dividitur nec aliud aliquid patitur de his quae patitur corpus, verbi gratia influxionem vel defluxionem, tenuitatem aut crassitudinem, sanitatem vel infirmitatem, abscisionem
8 aut coniunctionem. sed et in ipsa hominum procreatione nihil committit anima secundum defluxionem, sed in omni quidem motu stat videlicet substantia inmutabilis, diverso autem motu ad aliud
9 et aliud corpus incitat pati. fluit ergo et patitur substantialiter corpus, sicuti experimento cognoscitur, post illam natorum coagulationem exinanitione uteri facta, propter crementum infantis in-
10 pellentis et inpulsi velut in luctamine, verbo conditoris. quod enim coagulatum est festinat egredi, quod autem coagulavit cupit exponere.
11 causa [m] vero haec transfert ipsas passiones ad successionem eiusdem

2 animam et corpus ~ Π^{iq} Λ^{x} (= Vulg.) 9 et aliud > $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ 14 causa $\Pi^{i}\Psi^{a}$ causam Π causas Λ^{x}

δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον
7 καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ«. καὶ ἀληθῶς εἰ μὴ συναποθνήσκει τῷ σώματι ἡ ψυχή, οὐ δηλαδὴ διαιρεῖται οὐδ' ἄλλο τι πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα, οἷον ἐπίρροιαν ἢ ἀπόρροιαν, λεπτότητα ἢ παχύτητα,
8 ὑγείαν ἢ ἀρρωστίαν, τιμῆσιν ἢ συνάφειαν. ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τῶν ἀνθρώπων γεννήσει οὐδὲν αἰκίζεται ἡ ψυχὴ κατὰ τὴν ἀπόρροιαν, ἀλλ' ἐν πάσῃ μὲν κινήσει ἕστηκε δηλαδὴ τῇ ὑποστάσει ἀμετάβλητος, διαφόρῳ δε
9 κινήσει πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο τὸ σῶμα ἐποτρύνει. ῥεῖ οὖν καὶ πάσχει καθ' ὑπόστασιν τὸ σῶμα, ὡς πείρᾳ ἔστι μαθεῖν, μετὰ τὴν τῶν ἐμβρύων πῆξιν κενώσεως τῆς μήτρας γενομένης διὰ τὴν αὔξησιν τοῦ βρέφους ὠθοῦντος
10 καὶ ὠθουμένου ὥσπερ ἐν πάλῃ, τῷ τοῦ κτιστοῦ λόγῳ. τὸ γὰρ παγὲν
11 ἐπείγεται ἐξιέναι, τὸ δὲ πῆξαν ἐπιθυμεῖ ἐκβάλλειν. αἰτία δ' αὕτη

6 αἰκίζεται] *committit*; verstand L das Passiv als Medium? ἀπόρροιαν] sc. τοῦ σπέρματος; ῥεῦσιν S (das Wort auch Eun. apol. 17) ἐν — 7 κινήσει] πανταχοῦ ἐν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν S 8 ἄλλο καὶ ἄλλο] πᾶν πρᾶγμα S ἐποτρύνει + *pati* L 9 οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν S 11 κτίστου verstand L

2 Mt 10 28 4 Zum Folgenden vgl. Eun. bei Greg. Nyss. 3, 2, 1 τῶν σωμάτων ὅσα περὶ γῆν ἐν τῷ γεννᾶν καὶ γεννᾶσθαι, ποιεῖν τε καὶ πάσχειν ἐξεταζόμενα τά τε γεννῶντα μεταδίδωσι τῆς ἰδίας οὐσίας καὶ τὰ γεννώμενα τῆς αὐτῆς μεταλαμβάνειν πέφυκεν, ἅτε κοινῆς οὔσης τῆς ὑλικῆς αἰτίας καὶ τῆς ἔξωθεν ἐπιρρεούσης χορηγίας, τά τε γεννώμενα γεννᾶται κατὰ πάθος καὶ τὰ γεννῶντα κατὰ φύσιν οὐ καθαρὰν ἴσχει τὴν ἐνέργειαν διὰ τὸ παντοίοις πάθεσι συνεζεῦχθαι τὴν φύσιν; Eun. apol. 17; Basil. c. Eun. 2 p. 620 A; unten zu 4 11. 8 1. 7 Das Wort ἀμετάβλητος Aet. synt. 8; vgl. 3 ἀπαράλλακτον.

rei; facta autem passione commune periculum saepius quam speciale contingit.

Sed et omne quod servit muliebribus desideriis, praemovetur et 5,1
praemeditatur naturaliter secundum uniuscuiusque aetatem, verbi
5 causa aliter puer, aliter vero adolescens, aliter autem vir. nam 2
infans quidem in virtutem habet horum operationem, nondum
autem in virtutem habet etiam animae motus; adolescens vero
paratus quidem ad destinum, nondum vero digestionis habet usum;
vir autem conspirans possidet perfectionis propositum. et non ex 3
10 his solis dicendum est animam inmortalem, corpus vero fluens, sed
etiam ex his, quae ad eam constant in communem personam mandatis,
quae ait dominus: »dictum est antiquis: non moechaberis; ego autem 4

8 destinum Π Λ^{x}Ψ^{a} testinum Π^{q} destinatum Π^{i}(?) *Cotelier*

μεθίστησι τὰ πάθη εἰς διαδοχὴν τοῦ αὐτοῦ· γενομένου δὲ πάθους κοινὸς κίνδυνος συχνότερον ἢ μερικὸς συμβαίνει.

ἀλλὰ καὶ πᾶν δουλεῦον ταῖς θηλυκαῖς ἐπιθυμίαις προκινεῖται καὶ 5,1
προμελετᾷ φυσικῶς κατὰ τὴν ἑκάστου ἡλικίαν, οἷον ἄλλως ὁ παῖς, ἄλλως
5 δὲ ὁ ἔφηβος, ἄλλως δὲ ὁ ἀνήρ. ὁ μὲν γὰρ παῖς δύναμιν ἔχει τούτων τὴν 2
(συνουσιαστικήν), οὔπω δὲ δύναμιν ἔχει καὶ τῶν τῆς ψυχῆς κινήσεων· ὁ δ' ἔφηβος παρεσκευασμένος μὲν πρὸς (τὴν ὁρμήν), οὔπω δὲ (ὧν ἐκχεῖ) ἔχει χρῆσιν· ὁ δ' ἀνὴρ (μετὰ) συνπνοίας κέκτηται (καὶ τῆς χρήσεως τὴν τελείωσιν). οὐδὲ ἐκ τούτων μόνων λέγειν δεῖ τὴν ψυχὴν ἄφθαρτον, τὸ 3
10 δὲ σῶμα ῥευστόν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν πρὸς αὐτὴν (ὡς) πρὸς κοινὸν πρόσωπον δεδομένων ἐντολῶν, ἃς λέγει ὁ κύριος· »ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω· οὐδὲ ἐμβλέπων τῇ ἐπιθυμίᾳ δουλεύσεις«, λίαν 4

1 εἰς διαδοχὴν καὶ καρποφορίαν τοῦ ἰδίου εἴδους S, deutlicher 2 συχνότερον] ὡς ἐπὶ πολὺ S *speciale* L μέρους τινός S; vielleicht stand da καθόλου . . κατά τι, wie Aet. Synt. 35 3 προκινεῖται] κατασκευάζει S 5 und 6 Beidemal ist in L entweder *virtutem* oder *in virtute* herzustellen; dunkel ist die ganze Stelle 6 So Schwartz nach S; *operationem* (d. h. ἐνέργειαν?) L 7 τὴν ὁρμήν S; *destinum* (d. h. *destinatum*?) L ὧν ἐκχεῖ S nach Konjektur von Schwartz (ܫܕܐ statt ܫܪܐ); gemeint ist die Pollution; L hat diesen speziellen Sinn nicht verstanden, aber sein *digestionis* ist mit der obigen Lesart wohl zu vereinigen 8 *conspirans* L μετὰ βουλήσεως S 8/9 So S; *perfectionis propositum* L 10 *in communem personam* L, ὡς κοινῶς S 11 ἃς] ὅπου S

2 Eun. bei Greg. Nyss. 3, 2, 66 τὰ ποιοῦντα καὶ πάσχοντα κοινωνεῖν ἀλλήλοις τῆς φύσεως. Vgl. 3, 5, 61 mit Jaegers Anm.; oben zu 2 3. Nur Christi Erzeugung macht eine Ausnahme: Eun. bei Greg. Nyss. 3, 2, 73 μόνος δὲ ὁ υἱὸς τῇ τοῦ πατρὸς ἐνεργείᾳ συστὰς ἀκοινώνητον ἔχει τήν τε φύσιν καὶ τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα σχέσιν. Eun. apol. 9. 12. 16 11 Mt 5 27

5 dico: nec in aspectu desiderio servies«, nimis caute loquens. si enim corpus naturaliter obligatum est femineis commixtionibus, magis autem servire coactum his quae accepit, ut esset et in schemate haberet, quod et principale est carnalis procreationis, quomodo quis
6 suspicetur corpori esse dictum: »non moechaberis; ego autem dico: nec desiderio servies«, et non potius ei, quae libera est substantia talium passionum, potestatem habens laxare vel refrenare secundum
7 operationem corpus, hic melioris rei mandatum insinuatur? sic enim et futura sperantes non irascimur et furorem cohibemus et mulieres despicimus spe futurorum sensum sublevantes, ut dixi, non omne quod sumus servile habentes femineis operationibus, sed aliud quidem serviens naturae, quod est corpus, sicut ostendimus, aliud vero liberum mente, quod est motus animae inmortalis.

6,1 His igitur ita se habentibus, vestigium optimum ad intelle-
2 gibilium conprehensionem invenimus cum deo dicenti. incedamus

13 mente $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ mentem Π^{i} *Gersdorf* mentum Π^{abn} mentium Π^{gs} *Cotelier* mentis Π^{q} > $\Pi^{b\,2}$ *Fritzsche* 15 dicenti Π dicendi $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ ducente Π^{q}

5 εὐλαβῶς λέγων. εἰ γὰρ τὸ σῶμα φυσικῶς δέδεται ταῖς θηλυκαῖς μίξεσι, μᾶλλον δὲ δουλεύειν ἠνάγκασται ταύταις, (παρ' ὧν) ἔλαβε τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐν σχήματι διάγειν, ὅ ἐστι τὸ προηγούμενον τῆς σαρκικῆς γεννήσεως,
6 πῶς ἄν τις οἴοιτο τῷ σώματι εἰρῆσθαι· »οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω· οὐδὲ τῇ ἐπιθυμίᾳ δουλεύσεις«, καὶ οὐ μᾶλλον ἐκείνῃ, ἣ ἐλευθέρα ἐστὶν ὑποστάσει
7 τοιούτων παθῶν ἐξουσίαν ἔχουσα χαλᾶν ἢ χαλινοῦν κατ' ἐνέργειαν τὸ σῶμα, ὅποι ἂν ἡ τοῦ κρείττονος ἐντολὴ ὑπομνήσῃ; οὕτως γὰρ καὶ προσδοκῶντες τὰ μέλλοντα οὐκ ὀργιζόμεθα καὶ θυμοῦ κρατοῦμεν καὶ γυναικῶν ἀποστρεφόμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῶν ἐσομένων τὴν διάνοιαν ἀναπτεροῦντες, ὥσπερ εἴρηκα, οὐ πᾶν ὅσον ἐσμὲν δουλεῦον ἔχοντες ταῖς θηλυ-
καῖς ἐνεργείαις, ἀλλὰ τὸ μὲν δουλεῦον τῇ φύσει, ὅ ἐστι σῶμα, ὡς ἀπεδείξαμεν, τὸ δὲ αὐτεξούσιον, ὅ ἐστι κίνησις ψυχῆς ἀφθάρτου.

6,1 τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων ἴχνος κάλλιστον πρὸς τὴν τῶν νοητῶν
2 κατάληψιν εὑρήκαμεν σὺν θεῷ (ὡς εἰπεῖν). προχωρῶμεν οὖν δι' αὐτοῦ

1 εὐλαβῶς] θείως S ταῖς θ. μίξεσι] πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν τῆς τῶν θηλειῶν συνουσίας S 2 *quae* L 3 σχήμασι S τῆς σ. γεννήσεως] τοῦ σώματος S 5 ὑποστάσει anscheinend auch S; οὐσίᾳ würde an sich besser passen 6 χαλᾶν ἢ χαλινοῦν] S wörtlich: ἕλκειν καὶ ἄγειν 7 ὑπομνήσῃ] *insinuatur* L 9 ἀποστρεφόμεθα + τὸ βλέμμα καὶ τὸ φρόνημα S 10/11 ταῖς θ. ἐνεργείαις] τῇ θηλυκῇ ἐπιθυμίᾳ S 12 Oder ἄφθαρτος 14 So (oder ὡς ἂν λέγοι τις) S; *dicenti* L

7 Schwartz teilt mir hierzu mit: ὁ κρείττων = θεὸς ist stehend in den kaiserlichen Constitutionen des V. Jh.; Bischöfe gebrauchen es nie; auch die lateinischen Übersetzungen setzen meist *deus* dafür ein

ergo per eum sine periculo, utentes animae inmortali gubernaculo, ultra non sinentes inruere passionem carnalem illi inmortali et intellegibili substantiae, honorem tantum unicuique intellegibilium sequestrantes quantum eius quem esse vel praeesse constat ordo permittit. est enim primum quod est ingenitum, cui et prophetae testimonium perhibent: »ego deus primus, et ego post haec, et praeter me deus non est«; hoc vero subauditur esse sine initio et ingenitum. 3

Clemens vero et ceteri interrogaverunt, quid est hoc ingenitum audire volentes. et Petrus animadvertens ait: Non modicum periculum est de eo quod sine principio est loqui vel audire, vos vero pro desiderio eorum quae dicta sunt in inmensitatem inruere periclitamini, et me hoc pati ut video captatis, qui putatis posse mihi de illo quod ineffabile est subripere. moneo autem vos, fratres et conservi, non quid sit quaerere, sed quia est tantummodo audire desiderare. et de hoc plus aliquid dicere non oportet. est ingenitum non sola appellatione honorandum, est enim et sine initio; hoc autem sine 7,1 2 3 4

4 eius $\Pi^{qs}\Lambda^{x}\Psi^{a}$ ei is Π^{abgin} constat ordo $\Lambda^{x}\Psi^{a}$S constatur deo Π^{s} constat deo Π^{abinq} constatur deus Π^{g} 10 eo $\Lambda^{x}\Psi^{a}$S deo Π

ἀκινδύνως χρώμενοι τῷ ἀφθάρτῳ τῆς ψυχῆς πηδαλίῳ, μηκέτι ἐῶντες ἐμπεσεῖν πάθος σαρκικὸν τῇ ἀφθάρτῳ καὶ νοητῇ ὑποστάσει, ἀξίαν τοσαύτην ἑκάστῳ τῶν νοητῶν ἀπονέμοντες ὅσην ἡ τοῦ ὄντος ἢ προϋπάρχοντος τάξις ἐπιτρέπει. ἔστι γὰρ πρῶτον τὸ ἀγέννητον, ᾧ καὶ οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν· »ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός«· τοῦτο δὲ ὑπακούεται εἶναι τὸ ἄναρχον καὶ ἀγέννητον. 3

ὁ δὲ Κλήμης καὶ οἱ λοιποὶ ἠρώτησαν, τί ἐστι τοῦτο τὸ ἀγέννητον ἀκούειν βουλόμενοι. καὶ ὁ Πέτρος συνεὶς ἔφη· Οὐ μέτριος κίνδυνός ἐστι περὶ τοῦ ἀνάρχου λέγειν ἢ ἀκούειν, ὑμεῖς δὲ διὰ στοργὴν τῶν εἰρημένων εἰς ἀμετρίαν ἐμπεσεῖν κινδυνεύετε, καὶ ἐμὲ ὥστε τοῦτο παθεῖν ὡς ἔοικε θηρᾶτε, οἰόμενοι δύνασθαί με περὶ τοῦ ἀπορρήτου συναρπάζειν. παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ καὶ σύνδουλοι, μὴ τὸ τί ἐστι ζητεῖν, ἀλλὰ τὸ ὅτι ἔστι μόνον ἀκούειν ἀγαπᾶν. καὶ περὶ τούτου πλείω λέγειν οὐκ ἔξεστιν. ἔστι τὸ ἀγέννητον οὐ μόνῃ προσηγορίᾳ τιμητέον, ἔστι γὰρ καὶ ἄναρχον· τοῦτο δὲ τὸ ἄναρχον καὶ ἀγέννητον, ὅ ἐστι θεός, ὑπὸ μόνης 7,1 2 3 4

1 ἀκινδύνως] ἀκλυδωνίστως S 2 ὑποστάσει] vgl. zu 5 6 3/4 τῶν ὄντων ἢ προϋπαρχόντων S 5 θεὸς > S 6 δὲ + τὸ »πλὴν ἐμοῦ« S 8 ἠρώτησαν] ἀλλήλοις ἐπένευσαν S 14 καὶ + γὰρ S 15 ἔστι[1] + οὖν S μόνῃ] ψιλῇ S 16 Nach meiner Umstellung in L

4 Von der τάξις spricht in ähnlichem Zusammenhang auch Aet. synt. 31. Eun. bei Greg. Nyss. 1, 152. 154. 3, 1, 4 u. ö. 5 Jes 44 6

initio et ingenitum est deus, quod a sola opinione eorum quae facta
5 sunt adnuntiatur, a se ipso autem conprehenditur. non enim in-
veniet aliquid sui primo fuisse, et aliquid postea factum conspicit
6 sui, eo quod sine principio eum esse constet. haec autem eorum
quae facta sunt est visitatio; propter quod illud quod est ineffabile ad 5
inquisitionem sui, quod fuerit, ante praevidere quam fuerit spatium
7 non habet; non enim secundatur ab eo qui est ipsius essentiae curio-
8 sitas. novit igitur se ipsum qui non interrogat de se ipso. sed
haec quidem etiam plus quam oportet diximus, amat enim illud quod
9 est ingenitum silentio honorari tantummodo. sine principio ergo 10
hanc substantiam, secundum quod sentire potuimus, absque periculo
suscepistis.

8,1 Qui ergo esse non inchoavit praedictus deus genuit primogenitum
omnis creaturae sicuti deum decuit: non se inmutans, non se con-

1 quod est deus ~ *Rehm nach* S

τῆς ἐπινοίας τῶν γενομένων ἐπιφημίζεται, ὑφ' ἑαυτοῦ δὲ καταλαμβάνεται.
5 οὐ γὰρ εὑρίσκει ἑαυτοῦ τι μὲν πρότερον ὑπάρξαι, τὶ δὲ ὕστερον γενόμενον,
6 ὁρῶν ἑαυτὸν ὅτι κατὰ τὸ εἶναι ἐστὶ καὶ ἄναρχος. αὕτη δὲ τῶν γενο-
μένων ἐστὶν ἐπίσκηψις· διὸ τὸ ἀπόρρητον εἰς ζήτησιν ἑαυτοῦ, (ὥστε) ὃ 5
ἦν προμαθεῖν, πρὸ τοῦ εἶναι τόπον οὐκ ἔχει· οὐ γὰρ δευτερεύει τοῦ
7 εἶναι ἡ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐξέτασις. γιγνώσκει οὖν ἑαυτὸν οὐ (προσ-)
8 ερωτῶν περὶ ἑαυτοῦ. ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ πλείω ἢ χρὴ εἰρήκαμεν,
9 φιλεῖ γὰρ τὸ ἀγέννητον σιωπῇ τιμᾶσθαι μόνον. ἄναρχον οὖν ταύτην
τὴν ὑπόστασιν καθὸ ἐδυνάμεθα ἀκινδύνως (παρ' ἡμῶν) ὑπεδέξασθε.
8,1 οὗτος οὖν ὁ τοῦ εἶναι οὐκ ἀρξάμενος προειρημένος θεὸς ἐγέννησε τὸν 10
πρωτότοκον πάσης κτίσεως ὡς θεῷ ἔπρεπεν, οὐ μεταβαλλόμενος οὐδὲ

2 Vielleicht προϋπάρξαι (-αν?) ... ἐπιγενόμενον 3 Konstruktion nach S, aber der verwirrte Text von L setzt die gleichen Worte voraus 4/5 ὃ ἦν] ὅτι ἔστι καὶ οὐ λέγεται S (der Satz ist dort kaum verständlich) 5/6 οὐ γὰρ δευτερεύει τὸ εἶναι τοῦ ἐξετάζειν τὸ εἶναι S 6/7 Das Kompositum nach S 9 ὑπόστασιν] vgl. zu 5 6 ἐδυνάμεθα + *sentire* L παρ' ἡμῶν > L 10 τοῦ — προειρημένος] ἄναρχος ὢν S

1 Das ist die von Basilius und Gregor gegen Eunomius (vgl. oben 3 7 mit Note) vertretene Theorie. Die ἐπίνοια bestreitet Aet. synt. 12. Eun. bei Greg. Nyss. 2, 44 μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ θεῷ τὸ ἀγέννητον 6 Vgl. Aet. synt. 31 νῦν μὲν τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν δευτέραν ἐν γεννήματι ὁρᾷ, νῦν δὲ προτέραν ἐν ἀγεννήτῳ κατὰ τὴν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τάξιν. An unserer Stelle scheint diese Lehre bekämpft zu werden 8 Greg. Nyss. c. Eun. 2, 105 σιωπῇ τιμᾶσθαι νομοθετήσασα (sc. ἡ γραφή), vgl. S. 94. Vgl. auch H 20, 8 6 σιωπῶντας χρὴ ἐνθυμεῖσθαι μόνον. R 1, 23 1. 11 Col 1 15. Von den Arianern häufig gebraucht, z. B. Eun. apol. 24 und in der confessio

vertens, non se dividens, non defluens, non extendens aliquid. mementote enim quia haec corporum sunt passiones, quas etiam animae tribuere subterfugimus, timori ne forte inmortalitas ei his adtributis auferretur. ⟨genuit ergo deus quod et facturam vocare didicimus. hoc ipsum ergo vocare et genituram et facturam et reliqua horum vocabulorum illud quod sine schemate constat genitoris specimen ponere permittit. quibus enim est differentia schematum, in ipsis necesse est observanda genitura et factura.⟩ manendo ergo genuit deus, non passus divisionem aliquam. ⟨non enim honorabilius est deo et hoc ingenito illud quod est, eo quod non est velut genitum.⟩ volens enim non tardam habuit virtutem ad quod voluit, nec excessit virtus voluntatem; sed secundum mensuram qualem voluit talem et

4 auferretur $\Pi^{gs}\,\Psi^{a}$ auferetur Π^{q} auferatur $\Pi^{abin}\,\Lambda^{x}$ genuit — 8 factura > S 9 non — 10 genitum > S 10 est + ex (*mit Interpunktion hinter eo*) *Schwartz*

τρεπόμενος οὐδὲ διαιρούμενος οὐδὲ ἀπορρέων οὐδὲ ἐκτείνων οὐδέν. μέμνησθε γὰρ ὅτι ταῦτα τῶν σωμάτων ἐστὶ πάθη, ἃ καὶ τῇ ψυχῇ προσνεῖμαι φεύγομεν, φοβούμενοι μὴ ἄρα ἡ ἀφθαρσία αὐτῇ τούτων προσνεμομένων ἀφαιρῆται. ⟨ἐγέννησεν οὖν ὁ θεὸς ὃ καὶ ποίημα καλεῖν μεμαθήκαμεν. τὸ αὐτὸ οὖν καλεῖν καὶ γέννημα καὶ ποίημα καὶ τὰ λοιπὰ τούτων τῶν ὀνομάτων τὸ ἀσχημάτιστον τοῦ γεννήσαντος εἶδος ἐπιτρέπει. οἷς γάρ ἐστι διαφορὰ σχημάτων, ἐν τούτοις ἀναγκαίως ἔχει τηρεῖν γέννημα καὶ ποίημα.⟩ διαμένων οὖν ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐ παθὼν διαίρεσιν οὐδεμίαν. ⟨οὐ γὰρ τιμιώτερόν ἐστι θεοῦ καὶ τούτου ἀγεννήτου τὸ ὂν ἐξ αὐτοῦ, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ὥσπερ τὸ γεννητόν.⟩ βουλόμενος γὰρ οὐ βραδεῖαν εἶχε τὴν δύναμιν πρὸς ὃ ἐβουλήθη, οὐδὲ ὑπερέβαλλεν ἡ δύναμις τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ συμμετρίαν οἷον ἐβουλήθη τοιοῦτον καὶ ἐγέννησεν, ᾧ διέμεινεν, οὐχ

1 ἐκτείνων] ἐλαττούμενος S 8 διαμένων] ἐν τῷ εἶναι S 10 Nach Schwartz' Konjektur 11 βραδεῖαν]χωλὴν S εἶχε] εὑρέθη mit entsprechender Konstruktion S 12 τὴν βούλησιν] τὸν τῆς βουλήσεως σκοπόν S

1 Vgl. Aet. synt. 15 τὸ ἀγέννητον οὐσία ἐστὶν ἄτρεπτος Eun. bei Greg. Nyss. 3, 2, 28 γεγεννῆσθαι παρὰ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν, οὐ κατὰ ἔκτασιν προβληθεῖσαν, οὐ κατὰ ῥεῦσιν ἢ διαίρεσιν τῆς τοῦ γεννήσαντος συμφυΐας ἀποσπασθεῖσαν, οὐ κατὰ αὔξησιν τελειωθεῖσαν, οὐ κατὰ ἀλλοίωσιν μορφωθεῖσαν, μόνῃ δὲ τῇ βουλήσει τοῦ γεννήσαντος τὸ εἶναι λαχοῦσαν. Apol. 15. Aet. synt. 5. 7; vgl. oben 4 7 8 Das Wort διαμένειν häufig von den Arianern für Gottes Zustand gebraucht, z. B. Eun. confessio. Aet. synt. 4 12 f. Eun. bei Greg. Nyss. 3, 7, 3 κατὰ τὴν τῆς ἰδίας ἐξουσίας ὑπεροχὴν τὴν βούλησιν ἀρκούσαν ἔχων δύναμιν πρὸς τὴν τῶν γενομένων σχέσιν. ibid. 8 τῆς αὐτοῦ κρατεῖ δυνάμεως. apol. 28 οἷον ἐβουλήθη ἐγέννησεν

7 genuit, manendo, non patiendo. si enim necessitate crassitudinis
corpora servientia umbras extare faciunt, quanto magis ingenitae
virtuti subsequentem demus unigenitum voluntate praecedente.
8 ⟨sicuti autem rursum praeintelleguntur umbris corpora, ita et plus
praeintellegitur et ingenita substantia genitae, etiam si ex eo quod erat
9 ut esset accepit.⟩ idcirco igitur vere et genitura et factura et creatura
10 conpetenter appellatur, quia substantia non est ingenitum. memor
sum sane Simonem accusasse nos blasphemia eo, quod diceremus filium
dei Christum, tamquam hominibus et plantationibus deum aequantes.
vos vero ex desiderio discere festinate.

9,1 Omnibus autem libenter adnuentibus ait Petrus: Manifesta est
2 huius incredulitatis via, o Aquila et ceteri. qui enim pro certo
nescierit, opinionem autem usque ad auditum susceperit, credere
timet; cum facile possit excusationem ipsius incredulitatis a se abicere,

---

1 si enim manendo non patiendo ~ Π^{abgin} 3 precedente $\Pi^{s}\Lambda^{x}\Psi^{a}$ praecedentem Π 4 sicuti — 6 accepit > S 8 blasphemia $\Pi\Psi^{a}$ de blasphemia Λ^{x} blasphemiae *Cotelier*

---

7 ᾧ ἔπαθεν. εἰ γὰρ τῇ τῆς παχύτητος ἀνάγκῃ τὰ σώματα ὑποκείμενα
σκιὰς συνίστασθαι ποιεῖ, πόσῳ μᾶλλον τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει ἀκολου-
8 θοῦντα δώσομεν τὸν μονογενῆ βουλήσεως προλαβούσης. ⟨ὥσπερ δὲ
πάλιν προγινώσκεται τῶν σκιῶν τὰ σώματα, οὕτως καὶ μᾶλλον προγι-
νώσκεται καὶ ἡ ἀγέννητος οὐσία τῆς γεννητῆς, εἰ καὶ ἐκ τοῦ ὄντος τὸ εἶναι
9 ἔλαβεν.⟩ διὰ τοῦτο οὖν ἀληθῶς καὶ γέννημα καὶ ποίημα καὶ κτίσμα
10 προσηκόντως ὀνομάζεται, ὅτι τῇ οὐσίᾳ οὐκ ἔστιν ἀγέννητον. μέμνημαι
γοῦν τὸν Σίμωνα κατηγορηκέναι ἡμῶν βλασφημίαν, ὅτι ἐκαλέσαμεν
υἱὸν θεοῦ τὸν Χριστόν, ὥσπερ ἀνθρώποις καὶ φυτοῖς τὸν θεὸν ἐξομοι-
οῦντων. ὑμεῖς δὲ ἐκ (πάσης) προθυμίας μανθάνειν σπεύδετε.

9,1 πάντων δὲ ἀσμένως ἐπινευόντων ὁ Πέτρος ἔφη· Φανερά ἐστιν ταύτης
2 τῆς ἀπιστίας ἡ ὁδός, ὦ Ακύλας καὶ οἱ λοιποί. ὁ γὰρ μὴ βεβαίως
εἰδώς, δόξαν δὲ ἕως ἀκροάσεως ὑποδεξάμενος, πιστεύειν φοβεῖται· (πλη-
ροφορηθεὶς δὲ ὑπὸ τοῦ δυναμένου) τὴν τῆς ἀπιστίας αὐτοῦ πρόφασιν

---

3 βουλήσεως προλαβούσης] τὸν ἐξ αὐτοῦ (oder αὐτῆς) S 6 καὶ[1] > S καὶ ποίημα καὶ κτίσμα > S 7 οὐσίᾳ] ὑποστάσει S (L?) ἀγέννητον] πατήρ S 10 πάσης > L 11 ταύτης > S 13 δόξαν — ἀκροάσεως] καὶ ἕως δόξης μόνον ἀκροάσει S 13/14 So S; *cum facile possit* L

---

3 Eun. bei Greg. Nyss. 3, 7, 16 τότε ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὅτε ἐβούλετο. Apol. 12 u. ö.; vgl. 10 1 6 Eun. bei Greg. Nyss. 3, 2, 72 τὴν . . . ἐνεργείᾳ τοῦ πατρὸς ὑποστᾶσαν οὐσίαν εἰς ἑαυτὴν δέχεσθαι τὰς τοῦ γεννήματος καὶ ποιήματος καὶ κτίσματος προσηγορίας. 3, 1, 7. apol. 12 u. ö. 9 Vgl. oben 2 3

prae gaudio eius quod promittitur assumptus publicare illam quam habuit de id quod quaeritur incredulitate⟨m⟩ cupiditate discendi non dubitat. sed omittamus in secundo de hac re sermonem, ne 3
quando abstrahens vos in incertam fidei spem excipiatur pro fide in inquisitionem. ubique autem praeferatur nobis deus et de ipso cogitatus. ⟨ultro inviolabilis extans deus ingenitus, operationemque voluntate virginaliter custodivit. quod autem non est ingenitum, ultro virgo esse non potest. factum est enim, tamquam sub tactum genitoris et factoris adductum.⟩ intellegatur autem qualiter deum 5
decuit unigenitum generare et primogenitum omnis creaturae. ⟨sed non quasi ex aliquo; haec enim animantium et inanimantium est servitus.⟩ sed nec in operationem veniens ipse sui aliquid genuit; non enim 6
maneret inviolabilis et inpassibilis, operatus in seipso. impietatis autem plena sunt haec de ingenito suspicari; periclitantur enim filii im- 7

2 id Π hoc $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ incredulitatem Π^{gs} 4 incertam $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ certam Π excipiat *Schwartz* nach S 6 ultro — 9 adductum > S 10 sed — 11 servitus > S

ἀπ' αὐτοῦ ἀπορρίπτειν, χαρᾷ τοῦ ἐπαγγελλομένου ληφθεὶς ἐκκαλύπτειν τὴν περὶ τοῦ ζητουμένου ἀπιστίαν διὰ φιλομάθειαν οὐ παραιτεῖται. (πολλαὶ γὰρ αἱ τῆς ἀπιστίας νόσοι). ἀλλ' ἀπολείπωμεν εἰς τὸ ὕστερον 3
τὸν περὶ τούτου λόγον, μήποτε ἀποσπῶν ὑμᾶς εἰς ἀβέβαιον πίστεως ἐλπίδα ἀναδεχθῇ ἀντὶ πίστεως εἰς ζήτησιν. πανταχοῦ δὲ προτιμάσθω ἡμῖν ὁ θεὸς καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ ζήτησις. ⟨αὐτοακήρατος ὑφιστάμενος ὁ ἀγέννητος θεὸς καὶ τὴν ἐνέργειαν τῇ βουλήσει παρθενικῶς ἐφύλαξεν. τὸ δὲ μὴ ἀγέννητον ὂν αὐτοπαρθένος εἶναι οὐ δύναται. γεγέ(ν)νηται γάρ, ὡς ὑπὸ τὴν τοῦ γεννήσαντος καὶ κτίσαντος ἀφὴν προσηγμένον.⟩ 4
γνωσθήτω δὲ πῶς θεῷ ἔπρεπε τὸν μονογενῆ γεννῆσαι καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως. ⟨ἀλλὰ μὴ ὥσπερ ἔκ τινος· αὕτη γὰρ τῶν ἐμψύχων καὶ ἀψύχων ἐστὶν δουλεία.⟩ ἀλλ' οὐδὲ εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν αὐτὸς ἑαυτοῦ 5
ἐγέννησεν· οὐ γὰρ ἂν διέμεινεν ἀκήρατος καὶ ἀπαθὴς ἐνεργήσας εἰς ἑαυτόν. ἀσεβείας δὲ μεστὸν ταῦτα περὶ τοῦ ἀγεννήτου ὑποπτεύειν· 6 7

1 καλύπτειν S 3 πολλαὶ—νόσοι > L 4 ἡμᾶς S ἀβέβαιον] κενήν S 5 ἀναδεχθῇ — ζήτησιν] εἰς ζήτησιν πρὸ πίστεως μεταγάγῃ με S 6 παρ' ἡμῖν S αὐτοακήρατος] zur Ausdrucksweise vgl. unten 10 4; Aet. Synt. 18 αὐτοουσία . . . αὐτὸ οὖν ὑπάρχουσα οὐσία; ähnliche Bildungen Eun. apol. 7. 8. Basil. c. Eun. 1, 5 p. 520 A und öfter in dieser Literatur 8 γεγέννηται verlangt der Sinn; *factum est* L 10 δὲ] οὖν ὑμῖν S 12 ἀλλ' οὐδὲ] οὐ γὰρ S ἑαυτοῦ+ *aliquid* L, + ἑαυτὸν S

6 ἀκήρατος auch in Eun. confessio 11 Vgl. Eun. apol. 15 μὴ ὄντα φαμὲν γεγενῆσθαι τὸν υἱόν und das Nicaenum 12 Vgl. oben 2 3. Eun. apol. 13 κατὰ τὴν τῶν ἐμψύχων καὶ ἀψύχων φύσιν

piorum pie se putantes intellegere magnam blasphemiam ingenito ingerendo, masculofeminam eum existimantes. memor sum sane eius qui commonuit nos, fratres.

10, 1 Manendo ergo genuit deus voluntate praecedente, sicut praedictum est. propterea unigenitus vere appellatur, ex ingenito enim habet
2 quod est, et filius vere appellatur, ab innato enim natus est. sed tamen voluntate controversiam noxiam mansuete paulatim relaxantes eorum, qui audent dicere infectum a facto appellatione sola distare, et illud quod genite distinctum est adversus innatum esse substantiam
3 ingenitum adfirmare. quod si ita dicitur, quod quidem dicitur non
4 est, quod autem est non dicitur. est enim infectum substantia, si autem dicitur factum, detestatur quod non est appellatum. maxime autem ultro rationabile extante deo et ultro sine principio, quomodo

13 rationabili Π^{q} Λ^{x}

κινδυνεύουσι γὰρ οἱ τῶν ἀσεβῶν παῖδες εὐσεβῶς οἰόμενοι διανοεῖσθαι μεγάλην βλασφημίαν τῷ ἀγεννήτῳ ἐπιφέροντες, ἀνδρόγυνον αὐτὸν νομίζοντες. μέμνημαι γοῦν (καὶ περὶ τούτου ὑπομνήσας ὑμᾶς), ἀδελφοί.

10, 1 διαμένων οὖν ἐγέννησεν ὁ θεὸς βουλήσεως προλαβούσης, ὡς προείρηται. διὸ μονογενὴς ἀληθῶς ὀνομάζεται, ἐκ τοῦ ἀγεννήτου γὰρ ἔχει τὸ
2 εἶναι, καὶ υἱὸς ἀληθῶς ὀνομάζεται, ὑπὸ τοῦ ἀγεννήτου γὰρ ἐγεννήθη. ἀλλ' ὅμως ἐκόντες τὴν βλαβερὰν ἀντιλογίαν ἠρέμα κατ' ὀλίγον καταστείλωμεν τὴν τῶν τολμώντων λέγειν τὸν ἀγέννητον τοῦ γεννητοῦ ὀνόματι μόνον διαφέρειν, καὶ τὸ γεννητῶς διακριθὲν πρὸς τὸ ἀγέννητον εἶναι
3 οὐσίαν ἀγέννητον διισχυρίζεσθαι. εἰ (δὲ) οὕτως καλεῖται, ὃ μὲν κα-
4 λεῖται οὐκ ἔστιν, ὃ δέ ἐστιν οὐ καλεῖται. ἔστι γὰρ ἀγέννητον τῇ οὐσίᾳ, εἰ δὲ καλεῖται γεννητόν, ὑβρίζεται ὃ οὐκ ἔστιν καλούμενον. μάλιστα δὲ αὐτολογικοῦ ὑφισταμένου τοῦ θεοῦ καὶ αὐτοανάρχου, πῶς οὐκ
5 ἂν εἴη ἀδύνατον, μᾶλλον δὲ ἀσεβές, (λέγειν) ὅτι τὸ αὐτολογικὸν καὶ

1 οἱ — παῖδες] οἱ ἀσεβεῖς S 2/3 ὅτι ἐστὶν ἀνδρόγυνον S 3 Konstruktion nach S 4 βουλήσεως προλαβούσης > S, vgl. 8 7 7 ἀλλὰ — τὴν] τὴν δὲ S 8 ἀγέννητον ... γεννητοῦ] L las wohl wie S Formen mit einem ν 9 καὶ τὸ γεννητῶς — 10 διισχυρίζεσθαι] καὶ τὸ γεννητόν, διεσταλμένον τῷ τοῦ ὀνόματος ἐναντίῳ, τῇ τοῦ ἀγενήτου ὑποστάσει σεμνυνόντων S 10 εἰ δὲ S; *quod si* L 11 ἀγέννητον ... 12 γεννητόν, vgl. oben Z. 8 11/12 ἀγέννητον τῇ οὐσίᾳ] ἐξ οὐσίας ἐν ὑποστάσει S (?) 14 ἀσεβές ... ἀδύνατον ~ S λέγειν > L

9 Vgl. Basil. c. Eun. 2, 17 p. 605^{A} γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ πατρὸς συναπτόμενος. Eun. apol. 24 ἀγεννήτως. Ähnliche Adverbien öfter 10 οὐσία ἀγέννητος: Eun. apol. 7 u. ö. 11 Vgl. Eun. bei Greg. Nyss. 3, 5, 34 μηδένα ... οὔτε τῶν γεννητῶν οὐδὲν ὀνομάζειν ἀγέννητον οὔτε τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν υἱὸν ἢ γεννητόν 13 Vgl. zu 9 4 14 Vgl. Eun. bei Greg. Nyss. 2, 363 πῶς ... οὐκ ἄτοπον, ἀθέμιτον δὲ μᾶλλον, τούτοις παραβάλλειν τὸν ἀγέννητον;

non sit inpossibile, magis autem impium est, ut id quod ultro est 5
rationabile ultroque ingenitum non sibi ipsi magis vellet esse coniunctum quam dualitatis subire ordinem, honorabiliorem existimans nativitatem innatae perseverantiae? unum enim non est, neque 6
ipsum sibi praecepit dicens: »sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.« sed neque contendit adversus se 7
ipsum, ut aliquid videlicet eius permaneret ingenitum, aliquid vero nativitati[s] subiceretur. ⟨scire quoque atque praescire[t] ingenite 8
aliquid sui nasciturum, aliquid vero generaturum; omnino videlicet honorabiliorem se sibimetipsi non ignorans esse futurum, aliquid quidem praecipientem, aliquid vero praeceptum accipientem, illud verbi gratia quod dictum est: »sede a dextris meis«, vel etiam illud 9
quod ad missionem pertinet aut quod ipse semetipsum praeferens conlaudaverit dicens: »et vidit deus quia bona«, postquam ab unigenito sex diebus effecta sunt quae facta esse constat, inmutabilem videns suam voluntatem in consummationibus unigeniti divinae operationis.

1 id > Λ^{x} Ψ^{a} 5 praecepit Π^{qs} $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ praecipit Π^{abgin} 8 nativitati $\Pi^{iq}\Lambda^{x}$ scire — p. 182, 4 habet > S sciret Π^{i} praescire $\Pi^{q}\Psi^{a}$ 15 effecta Π et facta $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ constat $\Pi^{g}\Lambda^{x}\Psi^{a}$ constant Π

αὐτοαγέννητον οὐχ ἑαυτῷ μᾶλλον προῃρεῖτο συνεζεῦχθαι ἢ τὴν τῆς δυάδος ὑφίστασθαι τάξιν, τιμιωτέραν τιθέμενον τὴν γέννησιν τῆς ἀγεννησίας; ἓν γὰρ οὐκ ἔστιν, οὐδ' αὐτὸ ἑαυτῷ ἐπιτάττει λέγον· »κάθου 6
ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου«. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἑαυτὸ ἐστασίασεν, ὥστε δηλονότι τὶ μὲν αὐτοῦ διαμεῖναι 7
ἀγέννητον, τὶ δὲ τῇ γεννήσει ὑποπεσεῖν. ⟨εἰδέναι τε καὶ προγινώσκειν 8
ἀγεννήτως τὶ μὲν ἑαυτοῦ γεννηθησόμενον, τὶ δὲ γεννῆσον· πάντως δηλονότι τιμιώτερον ἑαυτῷ οὐκ ἀγνοῶν ἔσεσθαι, τὶ μὲν ἐντέλλον, τὶ δὲ ἐντολὴν δεχόμενον, οἷον τὸ εἰρημένον· »κάθου ἐκ δεξιῶν μου« ἢ καὶ τὸ 9
περὶ πέμψεως ἢ καὶ ὅτι αὐτὸς ἑαυτὸν προτιμῶν ἐπήνεσε λέγων· »καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλά«, ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς ἐν ἓξ ἡμέραις ἐκτίσθη ἃ γέγονεν, ἀμετάβλητον ὁρῶν τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐν ταῖς τοῦ μονογενοῦς ἀποτελειώσεσιν τῆς θείας ἐνεργείας.

1 αὐτοαγέννητος dürfte auch Act. synt. 37 statt αὐτογέννητος herzustellen sein 2/3 ἀγεννησία Greg. Nyss. 1, 473. 510 und öfter 3 Ps 109 1 9/10 τὸ περὶ πέμψεως: Joh 12 49? (Vgl. Ps. Basil. c. Eun. 5 p. 765 A); Eun. apol. 11 zitiert Joh 14 28 ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν 10 Gen 1 3 12 Eun. bei Greg. Nyss. 3, 9, 47 δημιουργὸν καὶ θεὸν πάσης αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς οὐσίας. ibid. 48 παρὰ τοῦ πατρὸς ἐπιτέτραπται τὴν τῶν ἁπάντων, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, δημιουργίαν 13 Eun. apol. 15 τελειότατος γέγονεν ὑπουργὸς πρὸς πᾶσαν δημιουργίαν καὶ γνώμην τοῦ πατρός

11, 1 Si autem ingenitus non est factus pater aut sui ipsius factor, sicut ostendimus, quomodo utique faceret aut generaret ex se ipso aliquid, qui nativitatem et facturam usque ad appellationem non recepit? **2** non enim quod est per haec habet.〉 ista autem de deo dicere impium est. manifesta enim est his qui vel modicum quippiam videre **3** possunt illa ingeniti inpassibilis innata substantia. si vero et post nativitatem substantia numquam ad dissensionem surrexit et hoc numero distans — nec enim est autopator, hoc est ipse sibi pater —, quomodo non magis innascibili consensu permanere diligeret quod ingenitum quidem erat substantia, genitura vero in dualitatem di- **4** numeratum? huius namque inconvenientiae mater quidem est ignorantia de deo, cooperatrix vero et soror neglegentia de spiritu sancto. **5** spiritus autem sanctus pignus ad custoditionem eorum quae a domino data sunt nobis, quem non post multos dies adsumptionis eius accepimus, habet quod est ab unigenito, plenissima declaratio virtutis **6** eius. sicut unigenitus et omnium primogenitus imago est inmutabilis

3 qui $\Pi^{gq}\Lambda^{x}$ quia Π^{abin} quid $\Pi^{s}\Psi^{a}$ 10/11 dinumeratum $\Pi^{s}\Lambda^{x}\Psi^{a}$ numeratum Π^{q} dinumerato Π^{abgin} 13 custoditionem $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ conservationem Π

11, 1 εἰ δὲ ὁ ἀγέννητος οὐκ ἐγένετο πατὴρ ἢ ποιητὴς ἑαυτοῦ, ὥσπερ ἀπεδείξαμεν, πῶς ἂν ἐποίησεν ἢ ἐγέννησεν ἐξ ἑαυτοῦ τι, ὃς γέννησιν καὶ ποίησιν ἕως προσηγορίας οὐ δέχεται; οὐ γὰρ τὸ εἶναι διὰ τούτων ἔχει.〉 **2** ταῦτα δὲ περὶ θεοῦ λέγειν ἀσεβές ἐστιν· ἐμφανὴς γάρ ἐστι τοῖς κἂν βραχύ **3** τι βλέπειν δυναμένοις ἡ τοῦ ἀγεννήτου ἀπαθὴς ἀγέννητος οὐσία. εἰ δὲ καὶ μετὰ τὴν γέννησιν ἡ οὐσία οὐδέποτε εἰς ἀσυμφωνίαν διέστη καὶ τοῦτο ἀριθμῷ διεστηκυῖα — οὐ γάρ ἐστιν αὐτοπάτωρ —, πῶς ἂν οὐ μᾶλλον τῇ ἀγεννήτῳ συμφωνίᾳ διαμένειν ἠγάπα τὸ ἀγέννητον μὲν **4** ὂν τῇ οὐσίᾳ, τῇ δὲ γεννήσει εἰς δυάδα διαριθμηθέν; ταύτης γὰρ τῆς ἀτοπίας μήτηρ μέν ἐστιν ἡ περὶ θεοῦ ἄγνοια, συνεργὸς δὲ καὶ ἀδελφὴ ἡ **5** περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀμαθία. τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἁρραβὼν εἰς φυλακὴν τῶν παρὰ τοῦ κυρίου δεδομένων ἡμῖν, ὃ οὐ μετὰ πολλὰς τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ ἡμέρας εἰλήφαμεν, ἔχει τὸ εἶναι παρὰ τοῦ μονο- **6** γενοῦς, τελειοτάτη ἀποκάλυψις τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. ὥσπερ (καὶ)

4 τοῖς — 5 οὐσία] καὶ πάντες κἂν βραχὺ ἐννοεῖν δυνάμενοι ὁμολογοῦσι περὶ τῆς τοῦ ἀγενήτου ὑποστάσεως ὅτι ἐν τῇ γεννήσει τῇ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ ἔπαθεν S 6 καὶ^{1} > S ἡ οὐσία > S; die folgenden Prädikate stehen in S im Plural 6/7 καὶ τοῦτο > S 8 ἀγεννήτῳ] τῆς οὐσίας S 9 οὐσίᾳ] ὑποστάσει S (L?) 11 ἀμαθία S ἀμέλεια L? ἅγιον πνεῦμα > S 11/12 εἰς φυλακὴν] καὶ φύλαξ S 13/14 ἔχει — ἀποκάλυψις] ἔστι τοῦ μονογενοῦς σφραγὶς καὶ τελειότατον ἀπείκασμα S 14 καὶ > L

3 Vgl. Aet. synt. 8 ἕως ψιλῆς προσηγορίας. Eun. bei Greg. Nyss. 3, 2, 137 δεχόμενον τὴν γέννησιν 13/14 Vgl. Eun. apol. 25 ἐνεργείᾳ ... τοῦ υἱοῦ γενόμενον. u. ö. 14 Eun. conf. πρῶτον ἔργον καὶ κράτιστον τοῦ μονογενοῦς; vgl. 11 10

ingenitae virtutis; imago scilicet unica inmaculata manens, visionem ingeniti cum sit visus praestat intellegibilibus et sensibilibus. ⟨quo- 7
modo si quis solem verbi gratia ostendere volens aut aliud aliquid his qui non possunt per se ipsos eum videre — sit autem illis necessitas videre solem — temperans obtutibus ipsam necessitatem per speculum quidem solem ostendere festinat, et non solem adferens inicit speculo.⟩ ita et unigenitus ipse quidem ingenitus non est, ingeniti vero totam in 8
se demonstrat virtutem, cum sit talis ac tantus deitate. ab his vero 9
qui non diligenter inquisierunt ingenitus suspicabatur, apud quos vero praecedit ipsam inquisitionem timor dei non solum dicere aliquid tale recusant, sed etiam cogitare cavent. cum ergo unus sit in- 10
genitus et unus genitus, spiritus sanctus filius dici non potest nec primogenitus — factus est enim per factum —, subconnumeratur autem

2 visus $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ visibilis Π 2/3 quomodo — 6 speculo > S

ὁ μονογενὴς καὶ πάντων πρωτότοκος εἰκών ἐστιν ἀπαράλλακτος τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως· εἰκὼν δηλαδὴ μόνη ἄφθαρτος διαμένουσα ὄψιν τοῦ ἀγεννήτου ὡς βλεπόμενος παρέχει τοῖς νοητοῖς τε καὶ τοῖς αἰσθητοῖς. ⟨ὥσπερ ἂν εἴ τις οἷον τὸν ἥλιον δεῖξαι βουλόμενος ἢ ἄλλο τι τοῖς ἀδυνα- 7
τοῦσι δι' ἑαυτῶν βλέπειν αὐτόν — εἴη δ' αὐτοῖς ἀνάγκη βλέπειν τὸν ἥλιον — ἐφαρμόζων τοῖς βλέμμασιν τὴν ἀνάγκην διὰ κατόπτρου μὲν τὸν ἥλιον δεῖξαι σπουδάζει οὐδὲ τὸν ἥλιον προσενεγκὼν ἐμβάλλει τῷ κατόπτρῳ.⟩ οὕτως καὶ ὁ μονογενὴς αὐτὸς μὲν ἀγέννητος οὐκ ἔστιν, τοῦ δὲ ἀγεν- 8
νήτου ὅλην ἐν ἑαυτῷ δεικνύει τὴν δύναμιν τοιοῦτος ὢν καὶ τοσοῦτος τῇ θεότητι. τοῖς δὲ οὐκ ἀκριβῶς ζητήσασιν ἀγέννητος ἐνομίζετο, 9
παρ' οἷς δὲ προηγεῖται τῆς ζητήσεως ὁ φόβος τοῦ θεοῦ οὐ μόνον λέγειν τοιοῦτό τι παραιτοῦνται, ἀλλὰ καὶ διανοεῖσθαι φυλάσσονται. ἑνὸς 10
οὖν ὄντος ἀγεννήτου καὶ ἑνὸς γεννητοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα υἱὸς καλεῖσθαι οὐ δύναται, οὐδὲ πρωτότοκος — γέγονε γὰρ διὰ τοῦ γεννητοῦ —, ὑπ-
αριθμεῖται δὲ τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὡς πρώτη τοῦ δευτέρου τέλειος τῆς

2 Zu lesen ἀφθάρτως? 8 οὕτως — μὲν] αὐτὸς γὰρ S 9 τοιοῦτος — 10 θεότητι] κατ' οὐσίαν καὶ θεότητα καὶ πᾶν τοῦτο ὡς ἔστιν S 13 γεννητοῦ + ἀληθοῦς S 14 γέγονε — γεννητοῦ > S 14/15 συναριθμεῖται S 15 τέλειος > S

1 Vgl. Eun. apol. 24 εἰκών (nach Col 1 15). 26 εἰκόνα καὶ σφραγῖδα (vgl. Joh 6 27; unten 11 10) τῆς ἰδίας δυνάμεως καὶ ἐνεργείας. conf. ὅμοιον . . . ὡς εἰκόνα καὶ σφραγῖδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως. u. ö. 2 Eun. apol. 24 ἐν αὐτῷ θεωρεῖσθαι πᾶσαν τὴν τοῦ πατρὸς δύναμιν 13 Eun. apol. 25 εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητος . . ., εἷς γὰρ καὶ μονογενής 14/15 Eun. apol. 25 ὑπηριθμήθη αὐτῷ (sc. τῷ μονογενεῖ)

patri et filio tamquam primum secundi perfectum virtutis signaculum.
11 etenim ipse patris ferens aequipondera voluntate innatae perseveran-
tiae in imagine operationem post ingenitum consequenter bene con-
12 numeratus est. multa autem et alia de patre et filio dicens et
spiritu sancto instruxit nos, non minus iudicare a persona intimans
sensum auditui nostro, ita ut omnes audientes plangeremus, quomodo
homines a veritate exerraverunt.

4 filio — 7 exerraverunt $\Lambda^{x}\Psi^{a}$ S filio et spiritu sancto breviter nobis et evidenter exposuit, ut omnes audientes miraremur, quomodo homines veritate derelicta conversi sunt ad vanitatem (= 3,1 8) Π

11 δυνάμεως σφραγίς. καὶ γὰρ αὐτὸς τοῦ πατρὸς φέρων ἰσορρόπῳ βου-
λήσει τῆς ἀγεννησίας ἐν εἰκόνι ἐνέργειαν μετὰ τὸν ἀγέννητον ἀκολούθως
12 καλῶς συνηρίθμηται. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα περὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ
υἱοῦ λέγων καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐδίδαξεν ἡμᾶς, οὐχ ἧττον τοῦ κρίνειν
ἀπὸ προσώπου παρέχων αἴσθησιν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν, ὥστε πάντας ἀκού-
οντας λυπεῖσθαι, πῶς οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐξωδεύθησαν.

1 αὐτὸς] ὁ υἱὸς S φέρων > S 2 τῆς ἀγεννησίας — ἀγέννητον] δύναμις ὢν καὶ ὁμοίωμα καὶ ἀπείκασμα αὐτοῦ τῆς οὐσίας ὡς τῆς οὐσίας αὐτοῦ γέννημα S 3 καλῶς > S συνηρίθμηται] συμφαίνεται S

1 Vgl. 11 6 Eun. apol. 25 πρῶτον καὶ μεῖζον πάντων, καὶ μόνον τοιοῦτο τοῦ μονογενοῦς ποίημα 3 συναριθμούμενον auch in Eun. conf.

[Abgeschlossen am 7. März 1939.]

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Begründet 1900 von **E. Preuschen**, herausgegeben von **Hans Lietzmann** und **Walter Eltester**, erscheint jährlich in 4 Heften in einem Umfang von zusammen mindestens 20 Bogen.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den Herausgeber, Professor D. **Hans Lietzmann, Berlin-Wilmersdorf, Berliner Straße 65**, erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand einzuliefern. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.*)

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Nach **B. Stade, K. Marti, H. Greßmann**
herausgegeben von **Johannes Hempel**
erscheint jährlich in 4 Heften in einem Umfang von zusammen mindestens 20 Bogen.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den Herausgeber, Professor D. Dr. **Johannes Hempel, Berlin-Schlachtensee, Am Schlachtensee 28**, erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte lesbar und in druckreifem Zustand einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.*)

---

*) Für beide Zeitschriften gelten die folgenden gemeinsamen Angaben:

Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben oder wenn sich Doppelhefte notwendig machen, zu entsprechender Zeit. Der Preis des vollständigen Jahrgangs ist RM 16.—.

Der Bezug des 1. Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges. Einzelne Hefte können nicht abgegeben werden.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarungen mit dem Verleger.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und des Verlegers gestattet.

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35